لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

أعلام الإسلام

ابن رشد الفيلسوف

محمد يوسف موسى

ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

أعلام الإسلام

ابن رشد الفيلسوف

محمد يوسف موسى

ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

عصره وأسرته

الأصل تتبعه الفروع كما يقول المعتمد على الله بن عباد فى شعر له سنلمّ به بعد حين ، أو أن الأصول عليها ينبت الشجر كما يقول غيره ؛ وهما تعبيران متقاربان يلخصان قانونا من قوانين الوراثة إحدى سنن الله فى خلقه ، يظهر أثره بوضوح ـ تساعده البيئة قانون الطبيعة الآخر ـ فى ابن رشد الحفيد والبيت الذى نبت فيه ؛ سواء فى ذلك ما يتصل بالصفات النفسية الخلقية ، أو الصفات العقلية .

وأسرة ابن رشد من أكبر الأسر الأندلسية ، وتعتبر بوجه خاص من مفاخر قرطبة ؛ شغلت زمناً طويلا مركزاً ممتازاً فى الفقه والقضاء والسياسة ، وكانت موضع إجلال دولة المرابطين ثم دولة الموحدين ، على اختلاف هاتين الدولتين فى النزعات والميول من ناحية العلم والعلماء وحرية التفكير .

* * *

لقد أسس عبد الرحمن الداخل ملكاً لبنى أمية بالأندلس استمرّ من عام ١٣٨ هـ إلى عام ٤٢٧ هـ ، ولما ذهبت هذه الدولة تقاسم الأمراء أقاليم البلاد فكان ملوكُ الطوائف الذين عرفهم التاريخ ، وكان أشهرهم أمراً وأنبههم ذكراً المعتمد على الله أبو القاسم محمد بن عباد ملك إشبيلية ؛ فقد انتظم له فى ملكه من بلاد الأندلس ما لم ينتظم لملك قبله ، أعنى من المتغلبين كما يقول المراكشى .

لكن الحَذِر قد يؤتى من مأمنه ! فقد كانَ بين المعتمد والفرنجة حروب وغزوات يصيب منها ويُصاب ، فرأى أن يستنصر بيوسف بن تاشفين ملك البربر بمراكش ، فكان ساعياً إلى حتفه بظلفه ، وكان ذلك سبب ضياع دولته .

ذلك بأن ابن تاشفين صَغُر ملكه فى عينه بعد أن رأى الأندلس وعظمتها ، فعاد إلى بلاده وهو فى الأندلس طامع ، وأخذ هو ومستشاروه يعملون الحيلة لامتلاكها ؛ فبدأ باستئذان المعتمد فى أن يسمح لجماعة انتخبهم من خيرة أصحابه بالإقامة فى بعض الحصون مرابطين فى سبيل الله ، بينما هم دعاة وأنصار انتهزوا الفرصة عند ما سنحت وهبوا لقيادة الثورة على ابن عباد حتى أسر بعد أن أبلى أحسن البلاء سنة ٤٨٤ هـ . واستقر أمر الأندلس بعد

هذا لابن تاشفين ، وعدَّ يومئذ ـ كما يذكر المراكشي ـ في « جملة الملوك واستحق اسم السلطنة وتسمى هو وأصحابه بالمرابطين » .

ولما تم أسر المعتمد ، وأجازوا به البحر إلى طنجة ، قال يعبر عن بعض ما يحس به :

قالوا الخضوع سياسة   فليبْدُ منك لهم خضوع
وألذ من طعم الخضو   ع على فمي السم النقيع
إن تَستلب مني الدنى   ملكي وتُسلمني الجموع
فالقلب بين ضلوعه   لم تسلم القلبَ الضلوع
لم أُستلب شرف الطبا   ع ، أيسلب الشرف الرفيع
شيم الألى أنا منهمُ   والأصل تتبعه الفروع

على أن المرابطين لم يهنئوا طويلا بالدولة والملك ، فقد أرسل الله عليهم الموحدين ـ بزعامة محمد بن عبد الله بن تومرت المهدي وخليفة عبد المؤمن ابن علي ـ فثلوا عرشهم ، وأقاموا لهم دولة على أنقاضهم ، وتم لهم بالاستيلاء على قرطبة وغرناطة فتح الأندلس كلها .

وفي سنة ٥٥٨ هـ توفي عبد المؤمن ، وولي الأمر ابنه أبو يعقوب يوسف الملقب بالمنصور ، وهو الذي آزر ابن رشد وشجعه على التفلسف ، ثم ولي بعده ابنه أبو يوسف يعقوب (٥٨٠ — ٥٩٥ هـ) وفي عهده كانت نكبة ابن رشد وأصحابه بعد محاكمة لا ظل للعدل فيها .

وقد قلنا إن أسرة ابن رشد كانت موضع إجلال وتقدير هاتين الدولتين من ناحية العلم وحرية الفكر، وهذا حق تؤيده وقائع التاريخ.

لقد كان المرابطون من أبعد الناس عن العلم والمدنية وسماحة الإسلام، وكان مؤسس دولتهم لا يتأخر عن سحق الذين لا يتلقون بقبول تعاليمه كلها متى وجد إلى ذلك الوسيلة. وكان من ضيق صدور رجالاتهم بما لا يعرفون من العلم والمعارف أن استولى الفقهاء على رأى يوسف بن تاشفين فكان لا يقطع أمراً دونهم، وانتهزوها فرصة، فقبحوا عنده علم الكلام حتى استحكم فى نفسه بغضه و بغض أهله، وحذر منه وشدد فى نبذه. ثم تمادى الفقهاء فأفتوه بأن كتب الغزالى، وقد وجدت طريقها إلى بلاد المغرب — ومنها الإحياء — فيها غير قليل من الألحاد، وأن صاحبها قد كفر بخروجه فيما ذهب إليه عن مذهب أهل السنة، فكان أن استمع لهم وأمر باحراقها كما يروى المراكشى فى كتابه المعجب، والمؤرخ الألماني يوسف أشباخ فى كتابه تاريخ الأندلس.

وكان من ذلك أن أخذت معاهد العلم والمكتبات العامة تتناقص شيئا فشيئا، وأن صار العلماء ينزوون و يستخفون.

أما الموحدون فقد كانوا على الضد من هذا كله: إيثار للعلماء و بخاصة أهل النظر منهم، واستقدامهم ليكونوا بجوارهم فى حضرتهم حتى ليتخذون منهم جُلَّاسا وأصدقاء. بل كان منهم الخليفة أبو يعقوب يوسف الذى دفعه

شرف نفسه وعلو همته إلى تعلّم الفلسفة وجمع كتبها من مختلف النواحى والأقطار[1] .

من أجل ذلك نجدهم يبيحون قراءة مؤلفات الغزالى ونحوها من كتب علم الكلام والفلسفة ، ويشجعون على دراستها . وكان من سعة صدورهم أن علماء من اليهود وصلوا إلى مركز العمادة لبعض معاهد العلم فى قرطبة وإشبيلية وغرناطة وبلنسية ومرسية بالأندلس ، كما يذكر المؤرخ أشباخ ، فى ظل أمراء يعرفون للعلم قدره ويدفعون إليه ويثيبون عليه .

لهذا سارع العلماء إلى خذلان المرابطين أبناء الصحراء الجافة القاسية ، وشد أزر الموحدين رعاة العلم وأولى البصر به مجازاة لهم إحسانا بإحسان ، وحُقّ لهم ذلك ؛ فقد كان هؤلاء يشترطون فيمن يتولون المناصب العامة ، كما يذكر أشباخ ، « توافر نوع من الثقافة العامة ، والالمام بمعظم العلوم الإسلامية المعروفة » .

وهناك مفارقة أخرى بين هاتين الدولتين ، اللتين شهد أيامهما ابن رشد وبيته ، ترجع إلى البيئة الأولى الطبيعية والاجتماعية لكل منهما .

لقد كان المرابطون — إلى ما ذكرنا — قساة غلاظ الأكباد ، وبعيدين إلى حد ملحوظ عما يوجبه الإسلام من الوفاء ولين الجانب والرحمة

---

(١) المراكشى ، نشر دوزى ص ١٧٠

بمن هان بعد عز . فهـذا يوسف بن تاشفين استنجد به — كما قدمنا — ابن عباد ضد الفرنجة ، فلم يتركه حتى سلبه ملـكه ، وأنزله وآله منزلة الهون فى الأسر والضيق والذل حتى جاءهم الموت كما يذكر المراكشى . أما الموحدون، وقد أشربوا تعاليم الدين السمحة ، فقد كان من أول أمير لهم وهو عبد المؤمن ابن على أن غلب يحيي بن عبـد العزيز الصنهاجى على ملـكه — بجـاية وأعمالهـا — ورجع به و بأعيان دولتـه إلى مراكش ، وأمر لهم جميعا كما يذكر المؤرخ السابق نفســه « بالمنازل المتسعة والمراكب النبيـلة والـكسى الفاخرة والأموال الوافرة ، وخص يحيي من ذلك بأجزله وأسناه وأحفله ، ونال يحيي هذا عنده رتبة عالية وجاها ضخما ، وأظهر عبد المؤمن عناية به لا مزيد عليها » .

هذه مفارقة أخرى واضحة بين المسلـكين ، سببها الفرق الـكبير بين البيئتين والمنشأين ، وما يكون عن ذلك من شيم وخلال .

* * *

هذا، وابن رشد يذكره بعض المستشرقين بأنه فيلسوف قرطبة ، إذ كانت تلك المدينة من مدائن الأندلس موطنَ بيته ومنبتَه ومغداه ومراحهُ ، وفيهـا يقول بعض شعراء الأندلس :

بأربع فاقت الأمصارَ قرطبةٌ   منهن قنطرةُ الوادى وجامعُها

هاتان ثنتان ، والزهراء ثالثة   والعلمُ أعظم شىء وهو رابعُها

ولا عجب ! فهى ، كما يقول ابن بسّام فى الذخيرة ، « قرارة أهل الفضل والتقى ، ووطن أولى العلم والنهى ، وقلب الاقليم ، وينبوع متفجِّر العلوم » .

ونعتقد أن ابن بسام لم يبالغ فيما وصف به هـذه الحاضرة ؛ ففى نفح الطِّيب وغيره من المراجع الأصيـلة التى أرّخت الأندلس وعظمتها وأهلها على ذلك دليل وأى دليل !

هـذا المقّرى يروى عن على بن سعيد عن والده أن أهل قرطبة أشد الناس عناية بالـكتب ، وأن أعيانها كان من مفاخرهم أن يقـال إن فلانا عنده هـذا الـكتاب النادر ، وإن ذلك الـكتاب عنده دون الناس جميعا .

وهذا خبر نأتى به على طول فيه ، يبين لنا كيف يكون الـكلف بشراء الـكتب وتحصيلها حتى عند الجاهلين . قال الحضرمى : « أقمت مدة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيها وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد فى ثمنه فيرجع المنادى بالزيادة علىّ إلى أن بلغ فوق حـده ، فقلت له: يا هـذا أرنى من يزيد فى هـذا الـكتاب حتى بلّغه إلى ما لا يساوى ! قال فأرانى شخصا عليه لباس رياسة ، فدنوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه ! إن كان لك غرض فى هذا الـكتاب تركته لك فقد بلغت به الزيادة

بيننا فوق حده ، فقال لى : لست بفقيه ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير ! قال الحضرمى : فأحرجنى وحملنى على أن قلت له : نعم ! لا يكون الرزق كثيرا إلا عند مثلك ! يعطى الجوز من لا له أسنان ! وأنا الذى أعلم ما فى هذا الكتاب ، وأطلب الانتفاع به يكون الرزق عندى قليلا ، وتحول قلة ما بيدى بينى و بينه » !

وإذا كان الشىء يذكّر بالشىء ، فان حديث هذا الحضرمى وسوق قرطبة يذكرنا بمناظرة ، كانت بين ابن رشد نفسه والرئيس أبى بكر بن زهر فى المفاضلة بين قرطبة و إشبيلية ، قال فيها فيلسوفنا لزميله : ماأدرى ما تقول ! غير أنه إذا مات عالم باشبيلية فأريد بيع كتبه حُملت إلى قرطبة لتباع فيها . ونقول : وكفى بذلك فضلا لها عما سواها من مدائن الأندلس وحواضرها !

تلك قرطبة منبت ابن رشد ووطنه الأصغر . أما وطنه الأكبر ، أى الأندلس عامة ، فبلغ من حب أهلها للعلم أن كانوا ينبعثون إلى طلبه بباعث قوى من أنفسهم ، وكانوا يعنون بالعلوم كلها إلا الفلسفة والتنجيم فكانا موضع عناية الخاصة ولا يتظاهر بهما مخافة العامة كما يروى المقّرى ، اللهم إلا إن كان أميراً أو خليفة يحب النظر الحر ويدعو إليه .

تلك كلمة عن قرطبة والأندلس عامة أمرائها وأهلها ، وعن العصر الذى عاش فيه ابن رشد وكان سجلا وعى ما ترك من علم وفلسفة ، ومنها عرفنا أن تلك البيئة وذلك العصر كانا يدفعان إلى العلم بصفة عامة دفعا شديدا ، ويشجعان على النظر الحر والفلسفة أحيانا .

ولنتكلم الآن عن ابن رشد فى بيته ، قبل أن نتكلم عنه فى نفسه وفلسفته .

نشأته

ابن رشـــــد الجد أو الفقيه

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ، ولد فى قرطبة فى منتصف القرن الخامس ، وبرز فى الفقه حتى صار كما يقول الضبى فى بغية الملتمس : « أوحد زمانه فيه » ، ونبت نباتا حسنا فعرف له المرابطون — والموحدون من بعد — فضله فى الفقه والدين مع الخلق الـكامل ، فصار صاحب الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة وقاضى الجماعة بها ، كما يذكر ابن بشكوال صاحب كتاب الصلة معاصره وأحد مؤرخى أئمة الأندلس وعلمائها ومحدثيها وفقهائها وأدبائهـا .

وكان لتقدمه فى الفقه على جميع معاصريه مفخرةً من مفاخر الأندلس، ونجعـة رائدى التفقه من جميع أقطارها ، والمرجع فى المشـكلات وعظائم الأمور طيلة حياته . كما كان مشاركا فى علوم أخرى كثيرة ، « مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت الحسن والهدى الصالح » .

وبعد أن ذكر هذا المؤرخ الأندلسى قدرا من مؤلفاته ، ومنها كتاب المقدمات المشهور الذى عرفه المستشرقون أكثر من المسلمين ، أشار إلى أنه سار فى القضاء بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم رأى الخير فى أن يستعفى منه فأجيب إلى طلبه ، وعمل على نشر كتبه وتواليفه . كما أشار إلى أنه كان محببا إلى الناس ، لحسن خلقه وسهولة لقائه وكثرة نفعه للمتصلين به ، فكان الناس يلجئون إليه ويعولون فى مهماتهم عليه . واستمر كذلك حتى توفى عام ٥٢٠ ﻫ بعد أن اكتحلت عيناه بمرأى حفيده فيلسوفنا العتيد وأنس به عدة أشهر .

ويكاد مؤرخو الأندلس وعلماؤها ، ومنهم الضبى وابن بشكوال وابن الأبّار ثم قاضى القضاة ابن فرحون فى كتابه الديباج المذهَّب ، يجمعون على وصف ابن رشد الجد هذا بما عرفنا فى نفسه وخلقه وعلمه وحب الناس له وإكبارهم إياه ، وفى ذلك ما يستدعى أن نقف قليلا .

هذا الثناء الذى لا تعقيب عليه ممن أرخه من العلماء المعاصرين له ، أو الذين تأخروا عنه قليلا ، يؤكد لنا بحقٍّ حسن خلقه وجميل عشرته للناس وكثرة بره لهم ، حتى غلب ذلك ما يكاد يكون طبيعة من تحاسد النظراء وتعادى الأكفاء المعاصرين .

ابن رشـــد الأب

هذا ابن رشد الفقيه أو الجد ، أما ابن رشد الأب فقديكفى أن يقال فيه : حسبه أن يكون ابن الجد وأبا الحفيد ، ولـكنه مع هذا كان ابن أبيه فى الفقه والعلم فأخذ عنه وتفقه به ، وولى كذلك قضاء الجماعة كما ذكر ابن الأبار المحدث الفقيه فى كتابه المعجم ، كما ورث عنـه الخير والفضل، فـكان محببا إلى النـاس بارًّا بهم كما يروى ابن بشكوال . وكانت وفاته فى عام ٥٦٣ ﻫ فى شهر رمضان .

ابن رشد الحفيد أو الفيلسوف

تحدر ابن رشد الطفل من هذا البيت ، الذى له كما عرفنا المركز العالى المرموق فى العـلم والقضاء ، والمنزلة الرفيعة لدى الأمراء ؛ ورأى الحياة عام ٥٢٠ ﻫ بمدينة قرطبة وهى سوق العلم ومركز العلماء فى ذلك الحين .

ونشأ وهو فتى فى هـذه البيئة العلمية ؛ فدرس ما يدرس أمثاله من الفقه والأصول وعـلم اللغة والـكلام والأدب ، وأخذ عن أبيه أبى القاسم فى الفقه ونحوه من علوم الدين فاستظهر عليه موطأ الإمام مالك ، وأخذ أيضا عن غيره من جلّة الفقهاء : أمثال أبى القاسم بن بشـكوال ، وأبى مروان بن مَسرّة ، وأبى بكر سمحون ، كما يذكر ابن الأبار فى كتابه التكملة .

وفى اللغة والأدب كان ، كما حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان ، يحفظ ما أثر من شعر أبى تمـام والمتنبى ، ويكثر التمثل به فى مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد . .

ولم يكتف فتانا أو رجلنا بعلوم الدين واللغة التى حذقها ، بل سمت به همته ودفعه عقله الطُّلَعة إلى دراسة التعاليم (الرياضيات) والطب وغير ذلك من علوم الحـكمة على أبى جعفر بن هارون الترجانى . وأبو جعفر هذا كان « محققاً للعلوم الحـكمية متقناً لها ، معتنياً بكتب أرسطوطاليس وغيره من الحـكماء المتقدمين ، فاضلا فى صناعة الطب متميزاً فيها » ، كما يذكر صاحب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء .

وهكذا درس أبو الوليد أو الحفيد العلم من معينه ، وأخذه عن أعلامه ، وابتدأ فى العناية به منذ حداثته واستمر على هــذه العناية به ، حتى ليروى ابن الأبار عنه « أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليـلة وفاة أبيـه وليـلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد فيما صنّف وقيّد وألّف وهـذّب نحواً من عشرة آلاف ورقة » . ولعمر الحق ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء !

علمه وفضله وخلقه :

وقد أعانته تلك الدراسة الجادة العالمة على أن صار عَلماً من أعلام عصره البارزين ، حتى صار « يُفزع إلى فتواه فى الطب كما يُفزع إلى فتواه فى الفقه » ، وحتى كان فى علوم الأوائل (الفلسفة) « له الإمامة فيها دون أهل عصره » ، مع الحظ الموفور من الإعراب والآداب ، ومع صحة النظر وجودة التأليف والبصر الدقيق الألمعى بالأصول والفروع . وقصارى القول ، فان الذين ترجموا له ، من العلماء المعاصرين أو الذين تأخر بهم الزمن عنه ، يكادون يجمعون على أنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا .

كذلك يصور لنا هؤلاء المؤرخون الثقات ابن رشد الحفيد فى دراساته وعلمه . أما فى صفاته النفسية وخلاله وأخلاقه فيكفينا أن نورد حكم ابن الأبار إذ يقول : « وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا » ؛ وأنه « تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة ، فلم يصرفها فى ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة » .

* * *

وهنا مواضع يصح أن نقف فيها وقفات قصيرة .

لقد كان ابن رشد إمام عصره فى الفقه وعلوم الفلسفة ، وكان مع ذلك

أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا ، فهل هذا علة لذاك ؟ أو الأمر بالعكس، أى أنه كان كبيرا فى علمه فكان كبيرا فى تواضعه ؟ نعتقد أن هذا هو الصحيح المعقول الذى يتفق مع طبائع الأمور والأشياء .

إن الجاهل إذا عرف مسألة من مسائل العلم ، ولو كانت هينة ، تاه بها وانتفخت أوداجه وظن أنه أوتى ما لم يُؤتَ غيره . مثله فى هذا مثل المحروم ، المحدود الأفق والمضيق عليه فى الرزق ، يمشى مصعرا خده للناس إن كسب فى يده أكثر مما كان يرجو وأكثر مما يحتاجه ليومه .

أما الغنى فلا يمكن أن يستطيره الفرح أو يزدهيه ربح لم يكن فى مرجوه مهما كان كبيرا ، لأنه حين يقيس نفسه بغيره من أصحاب الملايين لا يجد نفسه بتليد ماله وطريفه شيئا مذكورا ، فلم الزهو والكبرياء إذاً ؟

وكذلك العالم الذى يتنقل من لون من ألوان المعرفة إلى لون آخر ، وكلما انتقل من حل مشكلة علمية تبدّت له أخرى ، هو دائما فى كد عقلى وتعب فكرى ، وخاتمة المطاف أو الطواف تكون شعوره بقلة العلم وصغر النفس وعجز العقل عن أن يحيط بالكون كله ، أرضيه وسمواته وما فيها من الملأ الأعلى ، وما فوق ذلك كله من مقام الألوهية الذى جل عن أن يحيط به عقل أو إدراك . والنتيجة الطبيعية والنفسية أن يغدو كلما عمق علمه ، كلما اشتد تواضعه ولان جانبه .

والوقفة الثانية هى أن فيلسوفنا كان ذا حظوة وجاه عظيمين عند الملوك والخلفاء فلم يفد من ذلك لنفسه ، بل قصر هذا على خير أهل بلده خاصة والأندلس عامة ، والأمر فى نظرى جد طبيعى .

إنه قد وهب نفسه للعلم ، وجعل غايته التى يهدف لها معرفة الحقيقة ، ولذته هى فى أن يدرك من هذه الحقيقة حلقة بعد حلقة أو طرفا بعد طرف ، وهذه اللذات العميقة المتصلة أو المتجددة تستهويه وتعلو جدا فى نظره حتى لا يوازن بينها و بين لذات جمع المال ورفاهة العيش وطيب الحياة .

من ثم فهو لا يبالى هذه اللذات ونحوها ، ما دام قد جعل همه ووكده المعرفة الحقة ، وما يكون فى إدراكها من لذة عقلية روحية هى أسمى ضروب اللذات . ومن ثم كانت نزعته الاجتماعية وحبه لخير الناس جميعا . فهو يجد لذة أخرى فى أن ينفق من جاهه وماله — أو يقصر جاهه وماله — على المحرومين من اللذات العقلية التى جعله الله أهلا لها بما ينفق من عقله وتفكيره .

وهنالك وقفة ثالثة بعد هاتين : إن الذين ترجموا لفيلسوف قرطبة وصفوه بأن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية[١] ، وهذا الوصف يتيح لنا أن نقول إن نزعته إلى الفلسفة بدت أول ما بدت فى الفقه .

(١) يراجع مثلا كتاب التكملة لابن الأبار .

ذلك بأن الذى يعتمد برأيه وتفكيره ، ويحاول أن يدرى ويبحث بعقله لا أن يروى ويصدق ما يرويه كله فحسب ، ويجتهد فى تعرف علل الأحكام الشرعية على اختلافها باختلاف الأئمة والفقهاء ، ويوازن بين هذه الآراء بعقله ونظره — ذلك الذى يكون هذا حاله فى الفقه ، لا يكون بعيدا عن الفلسفة ، بل يكون قد دخل فيها من بعض نواحيها ، ما دامت الفلسفة هى البحث عن العلل ومحاولة فهم العالم وقوانينه .

وإذاً ، فمن الممكن ، بل من السهل الميسور ، أن نرى فى ابن رشد الفقيه الآن ابن رشد الفيلسوف فيما يأتى من الزمان .

وأخيرا ، نقف وقفة رابعة وأخيرة تتصل برأيه فى الفقه ، وننتقل بعدها إلى حياته العملية .

إنه لا يرى شعائر الدين وأوامره أمورا تعبّد الله بها عباده ، ليكون لهم ما يتطلعون إليه فى الدار الآخرة من حور وولدان وجنات فيها من اللذات والمتع ما لا يخطر على قلب بشر . إن الدين فى رأيه يرمى بشعائره وأوامره إلى غايات خلقية واجتماعية بها صلاح المجتمع وسعادته . وهذه النظرة السامية نجدها واضحة تمام الوضوح فى خاتمة كتابه القيّم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

لقد بين فى هذا الموضع أن من أوامر الدين وأحكامه مايرجع إلى تربية

الفضائل النفسية المعروفة ، ومنها ما يعود الغرض منه إلى تثبيت العدالة الخاصة والعدالة العامة في الأموال وغير الأموال ، ومنها ما هو سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهى المعبر عنها بالرياسة ، ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين .

وهكذا ، نلمح هذه النظرة فى آرائه الفقهية فى هذا الموضع ، وفى مواضع أخرى كثيرة ، من هذا الكتاب .

عمله فى القضاء :

إن رجلا هذا شأنه فى الفقه والعلم بصفة عامة ، وتلك أخلاقه وخلاله النفسية العالية ، كان لابد من أن يتصل بالخليفة ، ومن أن يعرف له هذا قدره ومقدار ما يفيده العلم وتفيده الأمة منه .

لهذا نراه سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) بمدينة مراكش حيث خليفة الموحدين أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وصفيه ابن طفيل الفيلسوف المعروف . فقد كان الخليفة شديد الشغف به والحب له ، حتى ربما كان يقيم عند الخليفة بقصره أياما ليلا ونهارا ، كما كان ينوه بالعلماء ويستقدمهم إلى حضرته ويحضه على إكرامهم ، كما يحدثنا المراكشى .

وفى هذه المدينة وجد ابن طفيل الفرصة سانحة لتقديم ابن رشد الفقيه

للخليفة المتفلسف ، بعد أن دبر أمر هذا التقديم بينه و بين الخليفة ، فكان ذلك كما يقصه بنفسه رجُلُنا ، إذ يقول :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبا بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى علىّ ويذكر بيتي وسلفى ويضم إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول مافاتحنى به أمير المؤمنين ، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى ، أن قال لى : ما رأيهم فى السماء ، أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى فى ذلك ، فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب » .

وقد كان لهذه المقابلة ، أو هذا الاختبار الناجح ، أثره العاجل ، فان أبا الوليد نفسه يتم الحديث فيقول :

« استدعانى أبو بكر بن طفيل يوما فقال لى : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض

أغراضه ، ويقول : لو وقع لهـذه الـكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرُب مأخـذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وشدة نزوعك إلى هـذه الصناعة ، وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سنى واشتغالى بالخـدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه . قال أبو الوليد : فـكان هـذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس » .

وبرغم ثقل التبعة التى حُمِّلها ابن رشد ، فقد كان عليه واجب آخر يجب أن يقوم به ، وهو ولاية القضاء كما كان أبواه من قبل .

ولى القضاء إذاً ، والقضاء فى الأندلس وفى غيرها من البلاد الإسـلامية فى ذلك العصر منصبٌ له خطره وجلالته ، وحسبنا من منصب يجعل لصاحبه — كما يقول المقّرى — أن يستقدم الخليفة لمجلس القضاء إن ادُّعى عليه حق من الحقوق !

وأوجب عليه هـذا العمل أن يتنقل بين إفريقية والأنداس . فقد ولى أولا قضاء إشبيلية سنة ٥٦٥ ه ثم ولى القضاء بقرطبة سنة ٥٦٧ ه ، وبعد هذا فى العام التالى صار قاضى القضاة أو قاضى الجمـاعة ، فالتسميتان واردتان لمنصب واحد . ومن هـذا اليوم اقتعد كرسى جده وأبيه من قبل ، وتمت نعمة الله عليه إذ ولى مع قضاء الجماعة منصب الطبيب الخاص للخليفة .

وفى كل هذه الفترة من حياته التى كان إليه القضاء فيها ، نجده — كما يروى الذين ترجموا له — محمود السيرة عند العامة والخاصة وعند الخليفة أيضا، وينفق من نفسه وماله وجاهه ليكون خيِّراً لأهل بلده خاصة ولأهل الأندلس عامة ، كما ذكرنا من قبل .

شعوره برسالته :

حينما قرّب ابن طفيل ابنَ رشد الحفيد من الخليفة وقدمه إليه ، وحينما ندبه لتلخيص كتب المعلم الأول وشرحها ، لم يفعل ذلك اعتباطا أو عن هوى أو ميل خاص ؛ بل لنقل إنه فعل ما فعل عن ميل خاص لأبى الوليد يرجع إلى عرفانه به وباستعداده وحبه للعمل الذى ندبه له ، وقدرته على الاضطلاع بالرسالة التى كُلِّف بها .

إنه فكر وقدر ، وأطال التفكير والتقدير ، فلم ير غير الحفيد حريًّا بما رغب فيه الخليفة أبو يعقوب ، من فهم كتب أرسطوطاليس فهما جيدا ثم تقريبها إلى الناس ، لما يعلمه فيه من استعداده لهذا العمل العظيم . وكان أبو الوليد جديرا بما حُمِّله وصادف هوى فى نفسه واتفاقا مع نزعتها الفلسفية .

وكان من ذلك أن لم يقل ـ وقد نال من جاه الخليفة والحظوة لديه حتى صار قاضى القضاة وطبيبه الخاص ـ : الآن ألقت عصاها واستقر بها النوى !

ولم يقنع بشيء مما نال أو بمـا نال كله ؛ كما يقنع من همُّه جاه يستطيل به على الإخوان والنظراء ، ومنصب يركب به الرقاب وينيله ما يشاء ويرضى من هناءة الحياة ومتعها ولذاتها .

إن همه كان شيئاً آخر ، وإن غايته كانت غاية أخرى ، وإنه ليشعر شعوراً عميقاً بتلك المهمة أو الرسالة التى نيطت به وبالغاية التى يجب أن يسعى إليها ويعمل لها ، وإن هذا الشعور أو الإحساس ليظهر منه واضحاً ملموساً فى مناسبات عديدة مختلفة وهو يحمل تكاليف منصب القاضى الأكبر .

إنه وهو فى القضاء كتب الجزء الأكبر من كتبه التى خلدت اسمـه وجعلته علماً من الأعلام ، كما أنه عُنى بتسجيل بعض تواريخ ما كتب بضروب مختلفة من التسجيل..

ففى آخر شرحه لـكتاب الحيوان يذكر أنه انتهى منـه فى شهر صفر سـنة ٥٦٥ فى مدينة إشبيلية وهو قاض بها بعد أن انتقل إليها من قرطبة . وفى آخر شرحه الوسيط لـكتاب الطبيعة يبين أنه أتمه هـذا العام بإشبيلية أيضاً بعيداً عن كتبه ومستنداته العلمية . وفى شروحه لـكتاب الآثار العلوية « Les Méteorolagiques » ذكر لنا أنه لم يشهد الزلزال العظيم الذى حصل بقرطبة سنة ٥٦٦ هـ ، لأنه كان بإشبيلية فى ذلك الوقت ، وإن كان قد عاد إلى قرطبة بعد ذلك بقليل .

ونرى إحساسه القوى برسالته وبأن حياته قد لا تتسع لها ، مع رغبته فى القيام بها بقدر وسعه ، يتجلى واضحًا فى أنه فى آخر الكتاب الأول لمختصر « المجسطى » يذكر أنه أوجب على نفسه أن يقصر جهده على القضايا التى لا غنى عنهـا ، كما يرى نفسه شبيهًا برجل اندلعت النار فى داره فجأة فهو لا يجد من الوقت إلا ما يتسع لإنقاذ أعز الأشياء عنده وآثرها لديه وأشدها ضرورة للحياة

وأخيراً ، نحس هذا الإحساس أقوى مما أحسسناه من قبل ، إذا عرفنا أنه أتم شروحه المتوسطة على الخطابة والبلاغة وعلى ما بعد الطبيعة سنة ٥٧٠ هـ وهو مضنى الجسم منهوك من التعب ومن مرض خطير ألح عليـه فى ذلك الحين ، وأنه أسرع بكتابة السطور الأخيرة من كتاب ما بعد الطبيعة وهو مريض هذا المرض الشديد خشية أن يترك هذا العمل غير تام ، وفى مرجوه — إذا مدَّ الله فى عمره — أن يكتب على هذا الكتاب وغيره من كتب المعلم الأول شروحا أطول وأوفى . وكان من حسن حظ العلم والفلسفة أن أناله الله ما رجاه . وقد أعانه عليه أنه بعد أن تقدمت سنه اعتزل أعماله الرسمية ليتوفر على إتمام تلك الأعمال الفلسفية الكبيرة .

فيما ذكرنا ، بل فى بعضه ، دلالة أو دلالات على أن ابن طفيل بتوجهه لابن رشد برغبـة الخليفة فى شرح أرسطوطاليس وتقريبه للأفهام ، صادف

نفسا راغبة ، وفكراً نافذاً ، وشعوراً بالرسالة مرهفاً ، وإرادة قوية مسعفة . ولذلك كله تم لهم جميعًا ما رجوه من شرح المعلم الأول ، كما تم لفيلسوف قرطبة ما عمل له دهراً طويلا من عمره ؛ وهو التوفيق بين الدين والفلسفة ، والانتصاف لهذه بعد ما كاله لها الغزالى من ضربات .

هـذه الرسالة ما هى ؟

لا يكفى لتعرّف منزلة علَم من أعلام الفلسفة أو الفقه أو الأدب أو الفن مثلا ، أن نزن ما برع فيه من هذا اللون أو غيره من ألوان المعرفة ؛ بل لا بد مع هذا من التساؤل عن البواعث التى وجهته التوجيه الذى اختص به فى دراسته ، والهدف أو الرسالة التى ملكت عليه أمره وعمل لها طول حياته والتى تعتبر إلى حد كبير مفتاحًا لفهم نزعاته واتجاهاته .

فإذا كان الأمر كذلك ، فما البواعث أو العوامل التى دفعت فيلسوف قرطبة إلى الفلسفة وبحث صلاتها بالشريعة ؟ وما الرسالة التى ملكت عليه أمره واتخذ الوسيلة وسيلة لها وعمل جاهداً على الوصول إليها ؟

هـذه الرسالة على ما نعتقد كانت الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها لها وإحياءها بعد ما لقيت من الغزالى ، والتوفيق بينها وبين الدين أو الشريعة .

وتلك الرسالة أسمى الرسالات التى ينذب لها نفسه فيلسوف متدين ، وهى

مع هـذا رسالة جعلتها أمراً لازما الظروف التى اجتازها التفـكير الإسلامى قبل ابن رشد وكان يجتازها فى عصره أيضا .

ذلك بأن الإمام الغزالى ندب نفسه للرد على الفلاسفة فيما رآه منافيًا للدين ، حين لم ير ـ كما يقول ـ أحداً من رجال الإسـلام صرف عنايتـه لذلك ، كما ذكرنا فى المنقذ من الضلال . وكان من هذا أن شهر عليهم حربًا لا هوادة فيها ، واستعمل فيها كل ما قدر عليه من سلاح ، وانتهى بالحـكم عليهم بأنهم مبتدعون ملاحدة فى كثير مما ذهبوا إليه ، وكفرة مارقون من الدين فى بعض ما أداهم إليه تفـكيرهم الذى تأثروا فيـه أيما تأثر بفلاسفة الإغريق . وهنا يجب أن نقف قليلا لنعرف ما ذا قصد إليه الغزالى من تلك الحرب .

لقد كان من غرض حجة الاسلام من هـذه الحرب التى أوقد نارها بشدة أن يصرف الناس عن الفلسفة ، ببيان أنهـا لا تتفق والدين ، وعن الفلاسفة بدمغهم بميسم الالحاد والـكفر . ونحن جميعًا ندرك ما فى اتهام مفكر بأنه يُعنى بالفلسفة فى ذلك الزمن ، فـكيف إذا اتهم بعنف من حجة الاسلام الغزالى بأنه كافر ! لا ريب يكون جزاؤه تبرؤ المسلمين منه واستحلال دمه وإعدام مؤلفاته .

وقصد كذلك نزع الثقة من الفلاسفة من ناحية التفـكير ، بعد أن

طعنهم فى عاطفتهم الدينية ، حتى لا يُخدع أحد بتعاليمهم ، وقد ظهر هـذا القصد منه ظهوراً واضحًا .

نراه يصرح بأن الرياضيات من العلوم الفلسفية وإن كان لا سبيـل لإنكارها ولـكن من ينظر فيهـا « يحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة فيحسب أن جميع علومهم فى الوضوح كهذا العلم ، ثم يكون قد سمع من كفرهم ما تتداوله الألسنة فيـكفر بالتقليد المحض » . ولهـذا « يجب زجر كل من يخوض فى تلك العلوم ... فقلّ من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين » . كما ينهى لمثل هذا السبب عن قراءة كتبهم فى الأخلاق ، حتى لا يغتر أحد بمـا مزجوه بها من الحـكم النبوية والـكلمات الصوفية[1] .

بل إن هذا القصد ظهر منه أول ما شرع فى كتابه « تهافت الفلاسفة » فنراه يذكر فى المقدمة أنه ألّفه للرد على الفلاسفة الأغبياء الذين تجملوا بالـكفر تقليداً ، لظنهم أن ذلك يدل على حسن الرأى ويُشعر بالذكاء « فضَلُّوا وَأَضَلُّوا عن سواءِ السبيل » .

وأخيراً ، كان من غرضه فى حربه تلك أن يشير إلى أنه هناكَ بعد الوحى طريق آكد من العقل فى معرفة الحقيقة وآمن وأكثر رحابة منه ، وذلك هو التصوف. وقد كان طبيعياً ومنطقياً من الغزالى ، بعد أن بين قصور العقل

(١) المنقذ من الضلال فى مواضع مختلفة .

الذى عليه وحده يعتمد الفلاسفة فى الوصول إلى الحقيقة ، أن يدلنا على طريق آخر للوصول إليها .

بهـذا الطريق ، أو بالتصوف ، انكشفت له الحقائق ؛ ولم يكن ذلك - كما يقول - بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولذلك نجده يوقن أن الصوفية هم الذين أحسنوا اختيار الطريق إلى الله و إلى الحقيقة ؛ « فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم و باطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

هكذا هاجم الغزالى الفلسفة والفلاسفة من هذه الطرق ، مريداً الحط من الفلسفة وصرف الناس عنها وعن رجالاتها ، ونعتقد أنه نجح فيما أراد إلى حد كبير .

إنه من الحق القول بأنه - بعد الغزالى - عدم العالم الإسلامى فى الشرق فيلسوفاً من طراز الفارابى وابن سينا ، بل صارت الدراسات الفلسفية تكاد تنحصر فى اقتباس ما يتفق والعقائد الدينية من مذهب المعلم الأول أو الشيخ الرئيس أو غيرهما ، كما فترت العناية بمسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت بالعلوم العملية كالأخلاق والسياسة ، كما يذكر المستشرق دى بور فى كتابه

تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، وجاء ما يمكن أن يسمى بعصر الشروح والحواشى والتعليقات والمختصرات .

فإذا تركنا المشرق إلى المغرب ، وجدنا ابن باجه وابن طفيل ، وهما من معاصرى ابن رشد ، قد عملا — كل بقدر وُسعه وعلى طريقته — على إحياء الفلسفة ، كما ترك الثانى بصفة خاصة أثرا يدل بوضوح على رأيه فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة وعلى ما بذل من جهد فى هـذا السبيل ، ونعنى بهذا الأثر القيم « قصة حى بن يقظان » . فى هـذه القصة الفلسفية نرى أنه حينما التقى حى بن يقظان الذى انتهى إلى الحقيقة بالنظر والتفكير بالبطل الآخر آسال الذى عرفها من الدين ، وروى كل منهما للآخر قصته ، عرفا أن الحقائق التى عُرفت بالدين والفلسفة متطابقة تطابقا تاما . ولهذا نرى المراكشى والمقّرى يصفان ابن طفيل باجتهاده فى التوفيق بين الحكمة والدين .

حالة كهذه ، التى وُجد فيها فيلسوفنا ، كانت تتطلب بلا ريب من يعمل بقوة على الانتصاف للفلسفة وإحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة ، وقد كان ابن رشد هو المُرجّى لهذه الرسالة ؛ فقد جمع بين الاستعداد لها ، والحظوة لدى أمير يشجع على الفلسفة ويقرب رجالها .

وإذا كانت محاولة ابن رشـد التوفيق بين الحكمة والشريعة هى أهم الوسائل التى رآها لتحقيق الرسالة التى ندب نفسه لها ، وإذا كان هذا التوفيق

فى نفسه غاية جليلة صرف فيها كثيرا من جهوده ، و إذا كانت هـذه المحاولة منه ومن أسـلافه فلاسفة الإسلام بصفة عامة هى معقد الطرافة فى الفلسفة الإسلامية كما يقول المستشرق الفرنسى « ليون جوتيين Lèon Gauthier » إذا كان الأمر كذلك ، فإننا سنتناول أولا الحديث عن عمله فى هذه الناحية ومايتصل بها ، ثم نسوق الحديث إلى جهده فى الرد على الغزالى وهدم تهافته، وبذلك نكون تناولنا — بالقدر الذى يسمح لنا به نطاق هـذا الكتاب الضيق — أهم جوانب فلسفة ابن رشد العظيم .

عمله في التوفيق بين الحكمة والشريعة

تمهيد

الإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الفلسفة أو الحكمة والشريعة عاطفة طبيعية يحس بها كل من عُنى بالبحث فى هاتين الناحيتين ، ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد ما واجباً لازم الأداء وأمراً ينساق إليه الفيلسوف المتدين صاحب العقيدة التى لها قداستها فى رأيه ، وذلك لأكثر من عامل واحد :

أولا — ليحقق الانسجام بين ماوصل إليه بعقله و بين معتقده الموروث عن الآباء والأجداد ، العامر به قلبه ، والذى يراه فوق كل شك ، وإن عزّ عليه أحيانا أن يفهم بعض ما جاء به أو بعض ما يستلزمه .

وثانيا — ليتجنب غضب الفقهاء الذين يرون كل تفكير عقلى حُرٍّ ضربة موجهة للدين الذى لم يأت عن طريق العقل بل عن طريق الوحى الإلهى ،

وليكون كذلك بمأمن من غضب الشعب وتعصبه ؛ الشعب الذى يشعر بميل طبيعى للثورة على الممتازين بأى نوع من أنواع التمييز ، وبخاصة إن دُفع لذلك التعصب من رجال الدين الذين يرون لأنفسهم فضلا فى العقل والتفكير ، ويزعمون أنهم قادرون على فهم ما تحسبه العامة أسرارا وأمورا فوق طاقة الإنسان إدراكها .

وإذا كانت محاولة التوفيق بين الوحى والعقل مما لا يجد منه بدا كل من يشتغل بالفلسفة بصفة عامة ، فهى كذلك بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام ؛ للأسباب المتقدمة ، ولأسباب أخرى سنشير بعد قليل بإيجاز إلى أهمها وأحقها بالذكر والتقدير .

من أجل ذلك نرى اليونان عرفوا ما يجب أن يكون من علاقة بين الفلسفة والتقاليد أو الأساطير الدينية ، كما نجد للمسائل الدينية حظا لدى كل المدارس الفلسفية ورجالها ، وبالأخص سقراط وأفلاطون والرواقيين وفلاسفة الاسكندرية ، فانهم جميعا يحرمون تقويض الدين الذى يعرفون له جدواه الأخلاقية والاجتماعية . ومن الطبيعى أن نرى هذا الاتجاه يزيد ويقوى عند « فيلون ــ Philon » اليهودى وعند بعض آباء الكنيسة المسيحية .

أما بالنسبة للمسلمين ، فان الذى يفهم الاسلام وروحه وتعاليمه التى تدعو

للأخذ بالوسط فى كل الأمور وتوجب الاصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتناقرين ، والذى درس تاريخ الاسلام ولا سيما الناحية العلمية ـ تقول إن من كان هـذا حاله ، يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعا للمسلمين فى كل النواحى النظرية تقريبا . فكلما وجدت مذاهب مختلفة أو متعارضة ، كانت توجد مذاهب تحاول التوفيق بينها باتخاذها موقفا وسطا تؤلف به بين أطرافها . والتاريخ ، قديمه وحديثه ، شاهد صدق يؤيد هذا الذى تقول .

نجد هذه الظاهرة فى علم الكلام تتمثل فى مذهب الأشعرى الذى هو وسط بين مذهب السلف القائم على التسليم بالنصوص ، ومذهب المعتزلة الذى أعطى للعقل الحرية فى فهم نصوص القرآن وتأويلها بما يتفق والعقل .

بل نرى المعتزلة أنفسهم يقررون أن العقل والوحى من الله فلا يتناقضان ، وأن الأنبياء لم يكشفوا شيئا لا يقدر العقل على الوصول إليه ؛ ولهذا يجب أن يكون ما يجىء به الوحى معقولا ، وإلا وجب تأويله عقليا .

وفى التشريع نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث ، والمذهب الحنفى يعتمد على الرأى والقياس العقلى ، ونرى المذهب الشافعى وسطا أو جامعا بين هذين الطرفين المتعارضين .

فاذا كانت نزعة التوفيق من النزعات الغالبة على مفكرى الاسلام

بصفة عامة فى جميع نواحى التفكير ، فأولى ثم أولى للفلاسفة أن يعملوا على التوفيق بين الدين الذى يعتقدون صحته والفلسفة التى عمادها النظر الصحيح والمنطق السليم .

على أنه كانت هناك عوامل أخرى تجعل لزاما عليهم أن يحاولوا ماستطاعوا الوصول للتوفيق بينهما ؛ وهذه العوامل ترجع فى رأينا إلى ثلاثة :

١ — بعد الشقة بين الدين وفلسفة أرسطو فى كثير من المسائل ؛ كمسألة الألوهية وتحديد صفات الله وخصائصه ، وخلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه و بين الله ، والنفس وخلودها .

٢ — مهاجمة كثير من رجال الدين للبحوث العقلية الحرة التى لا تتقيد فى نتائجها بأية عقيدة مقررة سابقا ، و يضاف إلى هذا تعصب الشعب والأمراء أحيانا ضد المفكرين الأحرار مدفوعين بدوافع مختلفة لا تتصل بالدين فى الحقيقة فى أكثر الأحيان .

٣ — وأخيرا ، الرغبة فى أن يكونوا بنجوة من هذا التعصب وآثاره ، ليستطيعوا العمل فى هدوء ، ولئلا يتحاماهم الناس حين يرون أو يظنون أنهم على غير وفاق مع الشريعة والدين .

من أجل ذلك كله ، نجد فلاسفة الاسلام جميعا — كغيرهم من المتكلمين والمفكرين — حاولوا هذا التوفيق ، سواء منهم من تقدم به الزمن ومن تأخر ؛

مع اختلاف فى المناهج التى اصطنعوها والجهود التى خصصوها لبلوغ الغاية المرجوة منهم جميعا ، ومع تفاوت فى مبلغ ما قدر لهم من نجاح .

جال فى هذا الشوط أبو إسحاق الكندى ، ولذا يؤكد عنه ظهير الدين البيهقى أنه «قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات» .

وجال فيه كذلك الحسين بن الفضل الراغب ؛ فقد جمع بين الشريعة والحكمة فى تصانيفه ، وكان يقول : « بين العقل والشرع تظاهر ، ويفتقر أحدهما إلى الآخر » .

والفارابى وابن سينا جريا فى هذا الشوط أيضا خطوات واسعة ، لما رسخ عندهما من أن الحقيقة واحدة وإن عُبِّر عنها بطرق وأساليب مختلفة ؛ فلم يهملا العقل أو الوحى ، بل جذبا كلا منهما إلى الآخر .

أما فيلسوف قرطبة فقد كان مضطرا — لمحو الأثر الذى أحدثه الغزالى بكتابه تهافت الفلاسفة أو إضعافه على الأقل — إلى محاولة للتوفيق لها أسسها ودعاماتها ؛ محاولة يضع فيها الحدود الواضحة للصلة بين الدين أو الشريعة والحكمة ، حتى لا يقوم بينهما بعث عداء أو نزاع .

لقد خصص لهذه الغاية رسالته : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، وعرض أيضا لها فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فضلا عن تناولها فى مناسبات مختلفة وعديدة فى كتابه « تهافت التهافت » .

وقد وضع لهـذه الغاية طريقا تؤدى فى رأيه إليها ، ومبادئ وأصولا تقوم عليها ، وهى :

١ — الاسـتدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلى والانتفاع بما فى تراث الأغريق من خير .

٢ — بيان أن الناس مختلفون في العقول والاسـتعدادات ، ولذلك انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن لـكلٍّ أهله .

٣ — وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من نصوص الشرع ؛ لبيان متى يكون التأويل ، ولمن يكون ، ولمن يصرح به .

٤ — بيان الطريقة المثلى للاستدلال لعقائد الدين ، ولما اختلف فيه من المسائل بين المتكلمين والفلاسفة .

٥ — بيان الوحى وتحديد الصلة بينه وبين العقل ، وبيان الحاجة إلى الشريعة .

وفيما يلى تفصيل هذا الاجمال كما يسمح به المقام .

(١) هذا النقل وما سبقه عن تتمة صوان الحـكمة للبيهق .

الشريعة توجب الفلسفة :

ساق ابن رشد ، فى كتابه فصل المقال ، دليلا لهذا قوله تعالى : « فاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبْصَار » موهما أن الاعتبار هنا هو استنباط المجهول من المعلوم وذلك هو القياس . وهذا فيما نرى استدلال مجتلب ، لأن المراد بالاعتبار فى هذا الموضع الاتعاظ لا القياس ؛ الاعتبار بما حصل لليهود حين أعلنوا النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالعداء وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم ، لكن الله قذف فى قلوبهم الرعب حتى استسلموا للرسول وحكم بأجلائهم إلى الشام .

على أن هذه الآية وإن لم تصلح للاستدلال لما يرى ، فهناك آيات أخرى تشهد له بما يريد . هناك قوله تعالى : « قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِى السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ » ؛ وقوله : « هَلْ يَسْتَوِى الذِينَ يَعلَمُونَ والذِينَ لا يَعلَمُونَ » ؛ وقوله : « يُؤْتِى الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً » ؛ فضلا عن قول الرسول : « لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله مالًا فسُلِّط على هلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلِّمها » .

وإذا كان النظر الفلسفى واجباً ، فمن الخير أن نستعين بالرواد الذين

كشفوا الطريق وأناروا لمن أتى بعدهم من الباحثين والمتفلسفين السبيل . وإذاً فلنقرأ — كما يقول — كتب من تقدمنا من أولئك الرواد والفلاسفة القدامى فما وجدنا من حق « قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهناهم عليه وحذرنا منه وعذرناهم » وحقّ لنا أن نعذرهم ! فالطريق وعر شائك مظلم ، والخطوات الأولى هى التى تكلّف ما تكلّف من عناء ونصب ، فيعذر فيها من تعثّر .

ومنع المستعد للتفلسف ، بفطرته المواتية وخلقه الكامل ، جريمة فى رأيه فى الدين ؛ لأنه صدّ عن الباب الذى نصل منه إلى معرفة الله حق معرفته ، وذلك جهل أى جهل ، كما يذكر فى فصل المقال .

وليس يمنع من النظر فى تراث الإغريق أن ضلّ بالنظر فيه قوم لم يكونوا أهلاً لمعرفته ، كما ليس لنا أن نمنع العطشان من ورود الماء العذب البارد لأن غيره شرب منه فمات ، فإن هذا الضرر أمر عرض . ومثل هذا يكون فى الفقه ؛ فقد يعرض أن تكون دراسة الفقه سبباً لضرر يعرض من قبلها ؛ كم من فقيه — كما يذكر — كان تبحره فى الفقه ومعرفة المخارج من المحرمات والشبهات « سبباً لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية » .

ومتى كان هذا القياس العقلى والنظر الفلسفى مما يحثّ عليه الشرع ويوجبه ، كان لا بد من أخذ العدّة لعلاج ما يظهر من تعارض واختلاف

بين النص ونظر العقل . هذه العدة تقوم على أنه من المقطوع به ـ كما يؤكد فيلسوفنا ـ أن كل ما أدَّى إليه البرهان الصحيح لا يمكن أن يخالف ما أتى به الشرع ؛ فان الحق لا يضاد الحق ، بل يشهد له .

وإذًا ، فإن وُجد هـذا التعارض والاختلاف ، كان لا بد من تأويل النص تأويلا يتفق وما نعرف من قواعد اللغة ، وذلك مثلا باخراجه عن دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية . بهذا لا يصطدم العقل والشرع ولا نترك واحداً منهما لأجل الآخر ، بل نجعل لـكل منهما اعتباره ونوفق بينهما بمـا لا تأباه اللغة وأصولها ، فتزول عقبة يظنها البعض كأداء ـ وهى تعارض نص الوحى ونظر العقل ـ كانت تقف فى سبيل هذا الجمع والتوفيق .

انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن

ولم هـذه الظاهرة ، وهى وجود آيات وأحاديث لا بد من صرفها عن ظاهرها وتأويلها لنتعرّف المعانى الخفية المرادة منها ؟ سبب هذه الظاهرة ، أو بعبارة أخرى سبب انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن لكل منهما أهله (١) ، هو أن الناس مختلفون فى الفِطَر والعقول .

إنهم لهذا تختلف حالاتهم فى فهم النصوص وإدراك ما يراد بها ، كما

(١) فللظاهر العامة وأمثالهم ، وللباطن ذوو البرهان القادرون على النظر والاستدلال المنطقى

تختلف وسائلهم فى التصديق بما يجب التصديق به ؛ من أمور هـذا العالم الحاضر والعالم الآخر ، ومن وجود الله وما يتصل به من سائر ما جاء به الدين من معتقدات .

ومن أجل ذلك يقسم فيلسوف قرطبـة الناس إلى ثلاث طوائف : الخطابيون ، وهم الـكثرة الغالبة السهلة الاقتناع التى تصدق بالأدلة الخطابية؛ وأهل الجدل ـ ومنهم المتكلمون ـ الذين ارتفعوا حقًّا عن العامة ، ولـكنهم لم يصلوا لمرتبة أهل البرهان الحقيق ؛ والبرهانيون بطبائعهم المواتية وبالحـكمة التى راضوا عقولهم عليها وأخذوا أنفسهم بها .

ولما كان الله خلق الناس على هذا التفاوت الملحوظ فى الفِطَر والعقول، وكان من الحـكمة أن يكون هـذا التفاوت لدواع تقرّ بها جميعاً ، وكان من الواجب أن يجد كلٌّ فى الدين المشرب الذى يناسبه ـ لما كان الأمر كذلك، كان لا بد أن تختلف التعاليم الدينية التى يؤخذ بهـا كل فريق . فللجمهور وأمثاله من الجدليين الإيمان بظواهر النصوص الدينية وما ضرب الله ورسوله لهم من رموز وأمثال ، ما داموا لا يقدرون على الوصول إلى التأويل الصحيحة؛ وللعلماء أهل البرهان الإيمان بما خفى من المعانى ، التى ضربت لها تلك الرموز والأمثال لتقربها للعقول ، وذلك بتأويل هذه النصوص .

ولـكى لا يكون ضرر من هذا التقسيم الذى أريد به الخير ، يجب أن

يحافظ على أن يكون كل ضرب من هذه التعاليم لطائفته الخاصة لا يعدوها إلى غيرها ، وألّا يختلط أحدهما بالآخر . ولذلك يقول الرسول : « إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن ننزّل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » . لأن جعل الناس جميعاً ضرباً واحداً في التعليم خلاف المحسوس والمعقول[1] .

وقد كان فيلسوفنا عمليًّا فيما رأى ؛ فهو يتبع ما يقرر من مبادئ ؛ ولهذا نراه في كلامه على إثبات العلم لله على النحو الذي يراه الفلاسفة يحرم أن يُتكلم مع الجمهور على هذا النحو ، وإلا كان ذلك ـ كما يذكر في تهافت التهافت ـ بمنزلة إعطائهم طعاماً هو سمٌّ لهم وإن كان غذاء لآخرين .

التأويل وقانونه :

ولم يدع ابن رشد الأمر فوضى ؛ فيؤول كلٌّ ما يريد من النصوص ، ويثبت التأويل في أي كتاب يريد ، ويصرح بها لمن يشاء ؛ بل جعل لكل ذلك قانوناً يعلم منه ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وما جاز تأويله فلمن ؟ هذا التأويل ، الذي جعل ـ في رأيه ـ كل شيء في موضعه ، ختم به كتابه : « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فليرجع إليه مَن يريد البسطة في هذه المسألة إنما نذكر أنه أراد بهذا القانون أن يضع حدًّا للتأويل التي كثرت

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، نشر ميلير ، ص ٧٨

وذاعت وتناولها الجميع حتى حدثت عنها اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة ، ووُجد بسببها فى الإسلام فرق متباينة يكفّر بعضها بعضاً ، وهـذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدٍّ عليه كما يقول .

ومن أجل ذلك ، أى لكى نتقى أمثال هـذه النتائج السيئة وننفى العداوة بين الحكمة والتربية ، يجب بصفة عامة — كما يرى — ألا يصرح بالتأويل وبخاصة ما يحتاج منها إلى برهان لغير أهلها وهم القادرون على البرهان والاستدلال بالمنطق ، كما يجب ألا نثبت شيئا منها فى الكتب الخطابية والجدلية الموضوعة للعامة ومن إليهم من الجدليين . إننا إن فعلنا غير هذا أثمنا ، وكنا سببا فى إضلال كثير من الناس .

ونظرة فيلسوف قرطبة هـذه نظرة عملية صادقة . فإن تمثيل نعيم الجنة للعامة بأنه مادى من جنة فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى ، وفيها مع هذا كله من كل الثمرات — هذا التمثيل يدفع للخير ويحث على الفضيلة . وإنه خير لهم من تشكيكهم فى هـذا الجزاء المادى المحس ، ومن محاولة تفهيمهم أن ما جاء به القرآن والحديث دالاً على مادية الثواب إنما هو رموز وأمثال ، وأن هـذا الثواب الذى وُعد به الفضلاء الأخيار لن يكون إلا معنويًّا للنفوس وحدها التى ليس لها إلى التنعم بتلك اللذات المادية من سبيل .

من السهل بعد هذا أن نفهم أن فيلسوفنا لا يرى أن فى النصوص الدينية ـ من القرآن والحديث ـ نصوصاً متشابهات ؛ لا بالنسبة للعلماء الذين يعلمون مع الله تأويلها ، ولا بالنسبة للجمهور الذى لا يطلب منه إلا أن يؤمن بما يفهم من ظواهرها دون البحث عن تأويلها و بيان معانيها الخفية. أما أهل الجدل والمتكلمون فهم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى بعض هذه النصوص . إنهم ، وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة ، عرضت لهم شكوك وشبه لا يقدرون على حلّها ، ولكنهم تعلقوا بها فحاولوا عبثاً تأويلها فضلوا فى أنفسهم وأضلوا من اتبعهم . لهذا ذمهم الله بأن فى قلوبهم زيغاً ومرضا ، فهم يتبعون ما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وماهم ببالغيه ، إذ لا يعلم هذا التأويل إلا الله والراسخون فى العلم ، وهم ليسوا منهم فى شىء .

وقد بلغ اعتقاد فيلسوف قرطبة بقوة تأثير هذا الذى ذهب إليه ، من جعل تعليم للعامة وآخر للخاصة ، فى التوفيق بين الوحى والعقل مبلغا كبيرا. لهذا نراه يتشدد فى ذلك إلى درجة أن يرى أن من النصوص مايجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياها على ظواهرها كفر ؛ كما يجب على العامة حملها على هذه الظواهر ، وتأويلهم لها كفر . ومن هذه النصوص قوله تعالى : « الرَّحْمٰنُ عَلَى العرشِ اسْتوىٰ » ، ونحوه من الأحاديث التى توهم أن الله جسم تجوز عليه النقلة من مكان إلى آخر .

بل إنه ، إرادة تثبيت مذهبه ، يصوغ مما تقدم مبدأ عاما ، فيقول فى فصل المقال : « إن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر لأنه يؤدى إليه » . وغنى عن البيان أن من كان فرضه التأويل ، لأنه من ذوى البرهان ، وحَمَل النصّ على ظاهره ، كان كافراً إن كان هذا فى أصول الدين ، أو مبتدعا إن كان فى الفروع

كما أنه يتشدد فى وجوب تطبيق ما وضع من مبادئ وقواعد تتعلق بالتأويل وتحريم أن يذاع لغير أهله ، ولهذا لام الغزالى ـ وسائر المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة ـ لإثباتهم التآويل فى مؤلفاتهم ، فذاعت لذلك بين العامة ومن ليس أهلاً لها .

إن حجة الغزالى فى رأيه « أخطأ على الشريعة والحكمة » بإثباته تآويل النصوص التى يجب تأويلها فى غير كتب البرهان فذاعت بين الجمهور ، وكان من هذا أن عاب قوم الأولى وآخرون الثانية . وإن المتكلمين ، وبخاصة المعتزلة بتآويلهم التى صرّحوا بها لمن ليس من أهلها « أوقعوا الناس فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع » كما يذكر فى فصل المقال .

ولم ينس ابن رشد حين لام هؤلاء وأولئك على مافعلوا ، أنه وقع فى مثل صنيعهم ؛ لذلك تراه يعتذر عما فعل بأن الجمهور عرف من هؤلاء الذين يلومهم هذه التآويل ، فكان لا بد له من أن يتكلم فيها لبيان الحق من جهة ،

ولدفع الأذى عن الجمهور من جهة أخرى ، كما يفعل الطبيب الحاذق لشفاء المريض إذا تعدى الجاهل المتطبب وسقاه السم على أنه غذاء .

وما أجمل اعتذاره الذى يسوقه فى هذه العبارات من كتابه فصل المقال :

« فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الجنس من النظر ، أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة ، وأحكام التأويل فى الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها ، لما استجزنا أن نكتب فى ذلك حرفا ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر ، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر فى كتب البرهان » .

وهذا الاعتذار الحق ، الذى له أسبابه ومبرّراته ، يشبه اعتذار سلفه ابن طفيل — فى مثل حالته — عن مخالفة طريق السلف الصالح فى الضنّ بالحكمة على غير أهلها ، بأنه حاول إصلاح الذى أفسده سابقوه الذين صرحوا بآراء مفسدة وتأويل ضالة تلقفها غير أهلها فعم لذلك ضررها .

الاستدلال لعقائد الدين :

ولكى يكون ابن رشد منطقيا و إيجابيا ، أي لكى يكون عمليا يراعى ما وضع من قواعد وأصول لوضع العلاقة بين الحكمة والشريعة على أسس تضمن السلام بينهما ، نجده — بعد أن نقد طرائق رجال علم الكلام

لعقائد الدين — يبين الطريقة المثلى فى رأيه للاستدلال على ما يجب الاستدلال عليه من هذه العقائد .

تناول تلك العقائد والمسائل ، وطبق عليها فى بيانها و إثباتها ما سبق أن قرره من ضرورة ملاحظة اختلاف العقول والاستعدادات وما يستتبعه من اختلاف التعاليم . وهو فى كل ذلك يعتمد على القرآن وحده ، و يفسره وفق منحى خاص له تفسيرا يختلف باختلاف من يتوجه إليهم الخطاب .

١ — وقد بدأ فى هـذه الناحية ، التى احتفل لها لما لها من خطر ، بتأكيد أن الطرق التى ارتضتهـا الشريعة لإثبات تلك العقائد ليست هى طرق الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين ، بل هى الطرق التى جاءت فى القرآن وحده ؛ « فان الكتاب العزيز — كما يقول فى فصل المقـال — إذا تُؤمّل وُجدت فيـه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس » : العامة ، والمتكلمين أهل الجدل ، والخاصة أولى العلم والبرهان..

هذه الطرق سعد بها الناس دهرا طويلا ، وتسعد كذلك بها الانسانية إن اتبعتها ، ودليل ذلك الصدر الأول من المسلمين ومن سار على هديهم من الذين لم يؤولوا القرآن إلا إذا كان التأويل ظاهرا واضحـا بنفسه للجميع ، واكتفوا باقتناع القلب و برد اليقين . ولما أخـذ المسلمون فى التأويل فى العصور الأخرى ، تفرقوا فرقا مختلفة ، ومهدوا بأنفسهم لحالة من الشك والقلق لا تـكون معها سعادة أو راحة واطمئنان .

ولا عجب فى ضرورة القناعة بطرق القرآن وعدم تجاوزها ! إنهــا أتم الطرق إقناعا وأبعثها على التصديق ، وهى بنفسها مقبولة من الجميع ، وفيها بعد هذا أو ذاك تنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهــذه الخواص لا توجد ، كما يقول ، « لا فى مذاهب الأشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة » جميعــا .

لا عجب فى ذلك ، بل العجب كما يرى هو فى صنيع الأشاعرة ــ أو فرقة منهم على الأصح ــ الذين خطوا طرقا خاصة لمعرفة الله ، وكفّروا من لم يعرف وجوده بها ، مع أنها لا تصلح للناس جميعا ولا تصل بمن يصطنعها إلى مايريد!

٢ — وبعد هذا التعميم يجب التفصيل .

ففى مسألة وجود الله يرى ابن رشــد أن الطريقة التى ترضاها الشريعة ونبّه عليها القرآن ، ودعا بها الناس كافة — عامتهم وخاصتهم — إلى الأقرار بوجود إله ، تنحصر فيما سماه دليــل العناية ودليل الاختراع . ولا علينا إن أطلنا فى عرضها قليلا كما فعل ؛ فلعل فى ذلك خيرا للذين غمرتهم موجة الألحاد أو أصابهم شىء من رذاذها أو رشاشها ، هذه الموجة التى لفّت العالم منذ سنين، ولا نزال نشهد من آثارها السيئة مايتمثل فى فريق يزيّن أو يتظرّف أو يتعالم باصطناع الألحاد .

يريد بذلك أن من نظر أدنى نظر فى هــذا الوجود عرف يقينا أن كل

شيء من سماء وأرض وشمس وقمر وليل ونهـار وحيوان ونبات ، وغير ذلك كله من الموجودات المختلفة ، كل ذلك خُلق موافقا لوجود الانسان وحياته سعيدا ، وفى هذا دليل أى دليل على أن هذا العالم لم يكن عن صدفة أو اتفاق ، بل هو صنع إله حكيم يُعنى بما خلق ، فهو قاصد لذلك مريد .

وإذاً ، فهذا الدليل قائم على أصلين سهل إدراكهما بالحس وأدنى نظر ، وهما : موافقة كل الموجودات للانسان وحياته وسعادته ، وأن هذا لا يكون إلا عن فاعل مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هـذه الموافقة العجيبة بالاتفاق كما يقول فى « كشف الأدلة » .

وإذا كان دليل العناية يقوم كما رأينا على هذين الأصلين اللذين يدركهما الحس والفكر فى أدنى درجاته ، فدليل الاختراع يقوم على أصلين كذلك ، هما : أن هذه الموجودات مخترعة لم توجد من نفسها ، وأن المخترَع لابد له من مخترِع ، والنتيجة الضرورية لهذين الأصلين أن لهذا العالم على اختلاف أنواعه وضروبه وألوانه فاعلا مخترعا له .

وفى القرآن آيات تدل على عنـاية الله بالانسان وعلى أنه سبحانه خالق كل موجود . من ذلك قوله فى سـورة النبأ : « أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهاداً ، والجِبَالَ أَوْتَاداً ، وخلقناكُمْ أَزْوَاجاً ، وَجَعلْنَا نَوْمَـكم سُبَاتاً ، وَجَعلْنَا الليلَ لِبَاساً ، وَجَعلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً ، وَبَنَيْنَا فَوْقَـكم سَبْعاً شِدَاداً ، وَجَعلْنَا سِرَاجًا

وَهَّاجًا ، وأَنزلْنَا مِنَ المُعْصِرَاتِ ماءً ثَجَّاجًا ، لِنُخْرِجَ به حبًّا وَنبَاتًا وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا » . وقوله فى سورة الفرقان : « تَبَارَكَ الذِى جعلَ فى السماءِ بُرُوجًا وَجَعلَ فيهَا سِرَاجًا وَقَمَراً مُنِيراً » . وقوله فى سورة عبس : « فلْيَنْظُرِ الإنسَانُ إلى طَعَامِه ، أنَّا صَبَبْنَا الماءَ صَبًّا ، ثم شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا ، فأَنبَتْنَا فيهَا حبًّا ، وعِنَبًا وقَضْباً ، وزيتونًا ونخلاً ، وحدائقَ غُلبًا ، وفاكهةً وأَبًّا ، مَتَاعًا لكم ولأَنْعَامِكُمْ » . ومن ذلك أيضا قوله فى سورة الغاشيـة : « أَفلَا يَنظُرُونَ إلى الإبلِ كيفَ خُلِقَتْ ، وإلى السماءِ كيفَ رُفِعَتْ ، وإلى الجِبَالِ كيفَ نُصِبَتْ ، وإلى الأَرْضِ كيفَ سُطِحَتْ » .

وأخيرا ، من ذلك قوله فى سورة البقرة : « يَاأَيُّهَا الناسُ اعْبدوا ربَّكم الذى خَلقكُمْ والذين مِنْ قبلكُمْ لعلكُمْ تتقُونَ ، الذى جَعَلَ لكُم الأَرْضَ فِرَاشًا والسماءَ بِنَاءً وأَنزلَ مِنَ السماءِ ماءً فأَخْرَجَ به مِنَ الثمرَاتِ رِزْقًا لكم فلا تجعلوا لِلهِ أَنْدَاداً وأَنتم تعلمُونَ » .

ونستطيع نحن أن نضم إلى ما ذكر فيلسوفنا قوله تعالى فى سورة النازعات : « أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أم السماءُ بنَاهَا ، رَفَعَ سَمْكَهَا فسوَّاهَا ، وأَغْطَشَ ليلَهَا وأَخْرَجَ ضُحَاهَا ، والأَرْضَ بعد ذلك دَحَاهَا ، أَخْرَجَ مِنْهَا ماءَهَا ومَرْعَاهَا ، والجِبَالَ أَرْسَاهَا ، متاعًا لكم ولِأَنْعَامِكم » .

وهكذا ، كما يذكر فيلسوف قرطبة ، نجد فى القرآن وحده مايدل بالحس

وأدنى النظر على خلق الله للعالم واختراعه له ، وعلى عنايته بالانسان، فخلق ما خلق ليكون موافقا لوجوده وحياته ، وذلك كله يدل من ناحية العناية والاختراع على حدوث العالم ووجود الله خالقه ، يدرك هذا العامة والخاصة جميعا .

وفى هذا يقول فى « الكشف » : « فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة فى هذين الجنسين : دليل العناية ودليل الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص — وأعنى بالخواص العلماء — وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ... فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب » .

وفى مسألة أن الله واحد أو الوحدانية ، يكتفى بالاستدلال بقوله تعالى : « لو كانَ فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لفسَدَتا » ، وقوله : « ما اتخَذَ اللهُ مِنْ وَلدٍ وما كانَ معهُ مِنْ إلهٍ إذاً لذَهَبَ كلُّ إلهٍ بما خَلقَ ولعلَا بعضُهُمْ عَلَى بعض سُبحانَ اللهِ عمَّا يَصِفُونَ » ، وقوله : « قُلْ لوْ كانَ معه آلهةٌ كما يقولونَ إذاً لابتغُوا إلَى ذِى العرْشِ سبيلًا » . ويرى أن هذه الآيات الثلاث تدل بشهادة الفطرة السليمة والطبع المستقيم على نفى الألوهية عمن سواه وعلى أنه واحد لا شريك له ، وعليه فيكون الدليل الذى يؤخذ منها هو الدليل الذى يقره الطبع والشرع لمعرفة الوحدانية لله تعالى .

وهكذا ، استرسل فيلسوف الأندلس فى بيان الطريقة الطبيعية والشرعية التى يراها ناجعة فى إثبات ما يجب لله من صفات الكمال ، وفى نفى ما يجب نفيه عنه من صفات النقص ، ناقدا فى ذلك كله طرق المتكلمين التى لا تفيد العامة أو الخاصة ، مما يقصر المقام عن متابعته فيه.

٣ — بقى بعد ما تقدم كله أن يبين لنا رأيه فى الاستدلال لأمهات المسائل التى اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، وهى ثلاث : علم الله ، وقدم العالم ، وكيفية الجزاء فى الدار الأخرى .

والكلام فى هذه المسائل — ونحوها مما يتصل بها — من الناحية الموضوعية ، مكانه القسم الخاص بعمل ابن رشد فى الرد على الغزالى وكتابه «تهافت الفلاسفة» . وإذاً ، نكتفى هنا فيها بكلمات موجزة من ناحية ما يتصل بالتوفيق بين الحكمة والشريعة فحسب .

ففى صفة العلم يرى أن الله خلق العالم لغاية خاصة ، ولهذا جعله على ترتيب يحقق تلك الغاية ، فيجب أن يكون عالما به وبأحواله كلها بدليل قوله : « أَلَا يَعلَمُ من خَلَقَ وَهُوَ اللطِيفُ الخبيرُ » ! وهذا ما يجب أن يعتقد ، وهذا طريقه من القرآن ، يقتنع ويوقن به العامة والخاصة والمتكلم وأولو العلم والبرهان . ولهؤلاء وحدهم أن يبحثوا ـ فلسفيا ـ الفرق بين علم الله وعلم الانسان ، وأن الله لا يصح أن يوصف علمه بأنه كلى أو جزئى ، وإن كان

« ما تَسْقُطُ من وَرَقَةٍ إلّا يَعلَمُهَا وَلَا حَبةٍ فى ظُلُمَاتِ الأَرْضِ ولا رَطْبٍ ولا يا بسٍ إلّا فى كتابٍ مُبين » .

وفى مسألة قدم العالم أو حدوثه لا يرى أنها مشكلة يكفر بسببها جماعة و يؤمن آخرون ، بل إن الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة لفظي لا حقيقى ، فهو خلاف فى غير موضع للخلاف .

القرآن صرح فى آيات عديدات بأن العالم مخلوق مصنوع ، وهو بما فيه من نظام عجيب وتركيب محكم وموافقة تامة لما خلق له ، يحمل الدلائل القاطعة على أنه مُحدَث ؛ إذ ليس يمكن — كما ذكرنا من قبل — أن تكون هذه الموافقة وذلك النظام والترتيب عن صدفة واتفاق ، بل لابد أن يكون ذلك كله « من قاصد قصَدَه ومريد أراده ، وهو الله عز وجلّ » .

وما أبلغ ما يذكره ابن رشد فى بيان مبلغ الترتيب والموافقة فى لفظ « مهاد » فى الآية : « ألَمْ نجْعَلِ الأَرضَ مِهاداً » ! إنه يقول : وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع ، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين ؛ فما أعجب هذا الاعجاز ، وأفضل هذه السعادة ، وأغرب هذا الجمع ! وذلك بأنه قد جمع فى لفظ « مهاد » جميع ما فى الأرض من موافقتها لسكون الانسان عليها ، وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير ، والله يختص برحمته من يشاء .

إلا أن العالم بسد هذا كله ، فيه — كما يقول فيلسوف قرطبة — شبه من الله الموجود بحق ، وهو أنه لا أول لوجوده مع احتياجه لله فى هذا الوجود، فهو لهذا قديم من جهة الزمن ما دام هو معلولا عن الله تعالى . و إذاً ، فمن قال بقدمه لاحظ هـذا المعنى فكان غـير كافر بوصفـه بالقدم منع الاقرار بأنه مخلوق لله تعالى .

وأخيرا ، فيما يختص بالبعث للحساب : أهو بالروح فقط أو بالجسد أيضا ، والجزاء : أهو معنوى أو مادى ، يقرر فى كشف الأدلة وتهافت التهافت أن الشرائع جميعا ، ومنها شريعة الاسـلام ، متفقة على أن للنفوس بعـد الموت أحوالا من السعادة والشقاء ، و إن اختلفت فى تمثيل هـذه الأحوال للناس وفى بيان حقائقها .

وشريعتنا — كما يقول — مثلت هذه الحالات من النعيم والعذاب ، أو السعادة والشقاء ، بمُثُل مادية جسمانيـة لتكون أكثر تحريكا لنفوس الجمهور ودفعا لها إلى العمل الطيب ، والنصوص التى تناولت وصف هذا الجزاء من الممكن أن تؤول لناس دون ناس .

إذاً ، فرضُ كل امرئٍ فى هذه المسألة هو الاعتراف بأصل البعث والجزاء الثابت بكل أنواع الأدلة ؛ وفيما يختص بالكيفية والصفة يجب أن يعتقد بما أداه إليه نظره واجتهاده .

ولكى يؤكد لنا ابن رشد أن العقل أو الفلسفة لا تجافى الدين فى هذه المسألة ، نراه يذكر فى تهافت التهافت أن الفلاسفة القدماء — ويريد بهم الاغريق — يرون أنه لا يصح أن يُتعرض بقول مثبت أو مبطل لمبادئ الشريعة وأصولها العامة التى لابد منها لسعادة الانسان ، ومن هذه المبادئ البعث وكيف يكون .

٨ الوحى والمعجزات :

الآن وصلنا إلى أهم مسألة أو مشكلة يتعرض لها من يحاول التوفيق بين الدين والعقل ، نعنى مسألة الوحى والنبوة ؛ فهى مشكلة يجب حلها ، وعقبة يجب اجتيازها للوصول إلى ما يراد : من تآخى الشريعة التى تقوم على الوحى والمعجزات ، والفلسفة التى لا تعترف بغير العقل والنظر المنطقى .

لابد إذاً من أن يقول ابن رشد فى هذه المشكلة كلمة ، ومن أن يبين صراحة رأيه الخاص فى الوحى وتحديد الصلة بينه و بين العقل ، وفى المعجزات والنبوة ، وفى الحاجة إلى الشريعة بجانب العقل .

ونعتقد أن الأمر خطير ، وأن اللحظة حاسمة بالنسبة إلى فيلسوف قرطبة الأرسطوطاليسى العقل ؛ الفيلسوف الذى نعرف اعتداده بالنظر إلى درجة أن يجيز أن يخالف فى نتائجه الاجماع فى الأمور النظرية ، وأن يقطع

بوجوب تأويل ما يخالف نتائج النظر المنطقي الصحيح من ظواهر النصوص .

نعم ! الأمر جد خطير ، واللحظة حاسمة . ولكن فيلسوفنا أخذ يسوس المشكلة سياسة لبقة حكيمة ، ويعالج الأمر بتسامح وبعد نظر ، حتى نجح أو صار قريبا من النجاح الذى أراد .

ها هو ذا ، ونحن نعلم كم أشاد بالنظر العقلى وكم أشار به ، نراه يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن معرفتها ، وإذاً فلا مناص من الرجوع فيها إلى الوحى . ولا عجب ! فقد جاء الوحى — كما يقول — متمما لعلوم العقل ، لأن « كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قِبَل الوحى » .

وهذه الأمور التى يعجز العقل عن إدراكها سيجىء عما قريب بيانها وذكر مُثُل لها . ولكنا نذكر الآن أنها — كما يقول فى كتابه تهافت التهافت — أمور من « الضرورى علمها لحياة الإنسان ووجوده » وسعادته .
وقد كرر هذه الحقيقة وأكدها فى موضع آخر ، حين رأى أن الفلسفة تعنى بفحص ما يجىء به الشرع ؛ فإن أدركته كان ذلك أتم فى المعرفة ، وإلا « نادت بقصور العقل الانسانى وأن ذلك مما يدركه الشرع وحده » .
هذه الأمور التى يحتاج فيها إلى الشريعة ولا يكفى العقل فى معرفتها ،

تتلخص – كما يرى ابن رشد – فى معرفة الله معرفة تامة بالقدر الممكن فى هذه الحياة ، وفى السعادة والشقاء الانسانى فى هذه الحياة الدنيـا وما بعدها ، وفى وسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء .

ذلك بأن الفلاسفة يرون أن الانسـان لا تقوم حياته وسـعادته إلا بالفضـائل النظرية والخلقية ، وهذه تعتمد معرفة الله وتعظيمه بالعبـادات المشروعة وفق الملل المختلفة ، مثل القرابين والأدعية والصلوات ونحو ذلك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحى به كما يذكر فى « تهافت التهافت » . أو على الأقل – كما يذكر فى « كشف الأدلة » – هـذه الأمور « لا تعرف كلهـا أو معظمها إلا بوحى ، أو يكون معرفتها بوحى أفضل » .

ولا عجب فى هذا ؛ فإن « الفلسفة – كما يذكر فى التهافت – تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم ، وهم من عندهم استعداد لتعلمها ، أما الشرائع فتقصـد تعليم الجمهور عامة » ، ولذلك كان العلم الذى يأتى به الوحى رحمـة لجميع الناس .

وهذا الرأى الذى ذهب إليه ابن رشد فى الوحى وأنه ضرورى ، وتحديد الصلة بينه و بين العقل بجعله لـكل منهما مكانا عليـا ، على ما يؤخـذ من نصوص الـكشف والتهـافت – هـذا الرأى قد يظن متعارضـا وما جاء فى كتابه الآخر « فصـل المقال » خاصا بعلو النظر العـقلى ، وأن العقل قادر

على الوصول لكل ما تجيء به الشريعة من حقائق وتعاليم ، وأن قصارى الوحى أن يبين للجمهور – فى صور ورموز – الحقائق التي يكشفها عقل الفيلسوف خالصة مما يكسوها فى الوحى من تلك الرموز والأمثال ، وأنه من أجل ذلك قد « انقسم الشرع إلى ظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك الحقائق والمعانى الخفية ، وباطن وهو هذه الحقائق والمعانى التى لا يصل إليها إلا ذوو البرهان » ، كما يقول فى فصل المقال .

قد يظن التعارض بين ما ذهب إليه هنا وما ذهب إليه هناك كما قلنا ؛ ولهذا أساء بعض مؤرخى الفلسفة الاسلامية فهم موقفه ؛ فبعضهم معتمدا على نصوص الكشف والتهافت وحدهما ، جعله غير عقلى (Antirationalite) وبعضهم معتمدا على نصوص فصل المقال وحده ، جعله عقليا باطلاق لايتردد فى تأويل ما لا يتفق والعقل من نصوص الدين .

هكذا اختلف مؤرخو الفلسفة الاسلامية فى بيان نزعة ابن رشد ، ولعل الصواب أن تقول للأستاذ « جوتييه – Gauthier » المستشرق الفرنسى المعروف إن فيلسوف قرطبة ليس من الحق أن يوصف بأنه عقلى أو غير عقلى دائما وبأطلاق .

إن الحق فيما نرى هو أن يحكم عليه بأنه غير عقلى إذا ما تعلق الأمر بالعامة الذين لا يطيقون النظر والأدلة البرهانية ، وأنه عقلى إذا تعلق الأمر

بأولى النظر العقلى والفلسفة . ذلك بأنه ـ فيما يذهب إليه ـ بالتعبير عن الحقيقة الواحدة بلغتين (مرة بالرموز والأمثال ليفهمها الجمهور ، وأخرى بذكرها مجردة كما هى لذوى البرهان) يتم التفاهم بين الشريعة والحكمة ولا تصطدم احداهما بالأخرى ، ما دام لكل منهما نفوذ خاص وصنف معين من الناس تتجه لخيره وسعادته .

عمله في نظرية المعرفة

لعل هذه الناحية من نواحى نشاط ابن رشد الفلسفى كانت حرية أن تكون ضمن البحوث التى انطوى عليها مذهبه فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ؛ فان فيها ضربا من التوفيق بين العقل والحاجة إلى عون الله وإلهامه حتى تتم للإنسان المعرفة الكاملة .

كان من الممكن أن يكون هذا ، إلا أننا أفردناها ببحث مستقل لأنه لم يقصد بها التوفيق فقط ، بل عنى بها ما يجب أن يعنى به كل فيلسوف : وهو بيان المعرفة وبم تكون وكيف تكون ، معتمدا تقريبا على رسالة النفس لأرسطوطاليس وحدها ؛ هذه الرسالة التى تعتبر أساسا لعلم النفس عند الأغريق وعند المسلمين حتى فى كثير من التفاصيل .

ومما لا ريب فيه أن الحدود التى رسمناها لهذا العمل الصغير ، لا تتسع لشرح نظرية العقل والمعرفة فى كل تفاصيلها ، كما جاءت عن أرسطوطاليس وشراحه وعن الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد ؛ لذلك سنعنى فقط بما يختص بفيلسوفنا من هذه النظرية ، لنرى ما قد يكون له من تعديل أو ابتكار وطرافة .

٢ — تكون المعرفة عند الفلاسفة بعمل العقل الانسانى الذى ينتزع الحقائق المختلفة من موادها ويدركها ، إلا أنه لابد له ـ ليؤدى وظيفته ـ من معين آخر خارج عنه ، وهذا المعين هو العقل الفعال الألهى الخالد الذى يشرق على العقل الانسانى ويلهمه الحقائق المختلفة متى كان مستعدا وأهلاً لها ، والذى يعتبر الاتصال به ـ عند فلاسفة الاسلام ـ هو الطريق الأمين للمعرفة الحقة .

لذلك نرى أن مسألة اتصال الانسان بهذا العقل الفعال تشغل جانبا كبيرا من تفكير الفلاسفة المسلمين ، لحسبانهم هذا الاتصال أسمى غرض يجب أن يعنى الانسان بالوصول إليه ، وأنه إذا تم فقد وصل المرء إلى السعادة الكاملة .

وأى سعادة تقارب سعادة من طهرت نفسه وصفت ، فصارت مرآة مجلوّة ترتسم عليها الحقائق العالية ، ووصل إلى مشاهدة النور الآلهى، وانفتح له ما كان مغلقا أمامه من المعارف والعلوم من غير حاجة إلى ترتيب دليل أو نظر فكر !

هذه السعادة يشاهد من وصل إليها ، كما يقول ابن طفيل ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . أو كما يقول حجة الاسلام ـ فى كتابه المنقذ من الضلال ـ بأن من وصل إلى هذه الحال يترقى إلى درجات يضيق عنها النطق ، ويخطئ من يحاول التعبير عنها . ثم ينتهى به

الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول !

٢ — والآن ، بم يكون الاتصال بالعقل الفعال ، وكيف يكون في رأى ابن رشد ؟ إننا ننتظر منه ، إذا كانت رسالته حقا الانتصاف للتفكير الفلسفي ورد اعتبار الفلسفة إليها ، أن يعالج هذه المسألة علاجا يبين فيه الارتكاز على العقل والعلم والتفكير ، وأن يبعد من وسائل الاتصال ما أدخله أسلافه في الشرق والغرب « من الفارابى إلى ابن طفيل » مما يقوم على الزهد والتصوف وإصلاح الجزء العملى من النفس بالأخلاق الفاضلة والرياضات الصوفية ، حتى يصير المرء كلما زاد من الارتياض ـ كما يقول ابن سينا في الأشارات ـ زاد نصيبه من هذا الأشراق الألهى .

هذا ما يجب أن نترقبه من ابن رشد إذا كان مجداً في العمل على تحقيق رسالته ، فهل حقق ما ترقبناه ؟ نعم ! و إلى القارئ في شيء من الإيجاز .

لقد عنى بهذه المسألة عناية كبيرة ، فخصص لها ثلاث رسائل من مؤلفاته ؛ وكلها تدور حول النفس وسعادتها ، والعقل الانسانى و إمكان اتحاده أو اتصاله بالعقل الفعال . وهذه الرسائل توجد بالعبرية ، وقد أفاد منها « مونك » و« رينان » المستشرقان الفرنسيان المعروفان . هذا ، فضلا عن تناولها استطرادا في مناسبات عديدة في شرحه المقالة الثالثة من رسالة النفس التى خصصها المعلم الأول لهذا الموضوع .

إلا أنه مما يملأ النفس ألما أن لم يبق لنا شيء من هذه الكتابات باللغة العبرية ، بل ليس لدىّ ساعة كتابة هذه السطور إلا التلخيص الذى أعطانا إياه « مونك » لأحدى هذه الرسائل ، وإلا ما ذكره استطرادا فى شرحه للمقالة الثالثة من رسالة النفس ـ كما ذكرنا ـ حسب ما جاء فى « مونك » و« رينان »

٣ — ورأى فيلسوف قرطبة فى هذه المسألة أو المشكلة يتلخص فى نقطتين : الأولى الطريق الذى يتم به اتصال العقل الانسانى بالعقل الفعال ، والثانية بم يتم الاتصال ؟

ففى النقطة الأولى يرى أن المرء ـ بما فيه من عقل ـ يتشوف حتما للاتصال بالعقل الفعال ، وهذا يعمل من ناحيته على جذب العقل الانسانى فيرتفع إليه ، وذلك يكون بالانتقال من القوة الى الفعل وإدراك ما تمكن إدراكه من الحقائق المختلفة . وبهذا التفكير يمرن العقل على الفهم ، ويكون أكثر استعدادا وأهلية للاتصال والأخذ مباشرة بطريق الفيض العلوى عن العقل الفعال .

أما الاتصال وبماذا يكون ، وتلك هى النقطة الثانية من المسألة ، أى : أيكون بالزهد والتصوف ورياضة النفس ، أم بالدرس والتفكير والعلم وحده ، أم بوسائل تجمع هذا كله ؟ يجيب فيلسوفنا عن ذلك بأن وصول العقل الأنسانى إلى الدرجة العليا من الكمال ، نعنى إلى الاتحاد أو الاتصال بالعقل

الفعال أو الله تعالى ذاته ، ليست وسائله واحدة للناس جميعا . على أنه لا بد من توفر ثلاثة أمور فيمن يسعد بهذه النعمة أى نعمة الوصول ؛ هذه الأمور هى : قوة العقل الأصلية ، وكمال العقل بالفكر أو التفكير السليم ، وعون وإلهام غير طبيعى من الله .

٤ — بذلك ابتعد ابن رشد عن مجاهدات الصوفية التى يرونها شرطا ضروريا للكشف والوصول ، فهو لهذا أقل الفلاسفة الأندلسيين بل المسلمين تصوفا . إنه يقول ـ فيما نقل عنه : « إنه لا يصل الانسان إلى الكمال العقلى النهائى إلا بالدرس والتفكير النظرى » ، كما يذكر « مونك » فى كتابه « امشاج من الفلسفات العبرية والعربية » ؛ كما يقول : « إن المرء يصل إلى الله تعالى حينما يقدر بالتأمل والتفكير أن يخترق الحجب ويجد نفسه وجها لوجه أمام الحقيقة العليا » ، كما ذكر عنه « رينان » فى كتابه « ابن رشد ومذهبه » .

وحقيقة ، إن الحفيد لم ينس أن يطلب ممن يتشوف إلى الوصول أن يهجر الشهوات ، إلا أنه لم يجعل هذا كافيا وحده فيما يريد من الوصول كما هو رأى جمهرة الصوفية . وكذلك لم ينس دور الأخلاق ـ لتطهير النفس ـ فى هذه الناحية ، إلا أنه جعله دورا ثانويا جدا ؛ ما دام يصرح بصوت عال بأنه بالعلم نستطيع أن نصل إلى ما نرجو من الكشف والاتصال والسعادة القصوى بعون الله وإلهامه .

* * *

هذه هى نظرية الاتصال ، الأساس لعلم النفس كله، وتاج نظرية المعرفة لدى فلاسفة الاسلام ، والتى كانت الشاغل لهم جميعا . وبالرجوع إلى أقوال ابن رشد وآرائه التى ذكرناها أو أشرنا إليها ، وإلى مؤلفات من كتبوا عنه وعن غيره من فلاسفة الاسلام ، نعلم مبلغ مقاومته للتصوف الذى كان قد انتشر واشتد أمره بعد الغزالى الذى يراه أقوم الطرق إلى الله وآكدها . كما نعلم كيف عمل على الانتصاف للعقل والفلسفة بجعل التفكير الفلسفى وحده هو سبب المعرفة والسعادة الكاملة بالاتصال بالعقل الفعال أو بالله العليم الحكيم .

ابن رشد والغزالى

— ١ —

يقول البارون « كارّادى ڤو Carra de Vaux » فى كتابه عن الغزالى :

« عادة المتكلمين فى قتال الفلاسفة ترجع إلى بدء عهد المدرسة الفلسفية بالوجود . هذا الكفاح بدا فى رأيهم ضروريا ضد الفلاسفة ، كما هو ضرورى أيضا ضد المعتزلة . إنه مهما يكن إخلاص الفلاسفة شخصيا كمؤمنين فان مذاهبهم فى نظر حماة الدين والعقيدة كانت تعتبر خطرة ، لأنهم حكموا — وإن لم يصرحوا — بأن مذهب الفلاسفة يعتد بالعقل أكثر مما ينبغى ، ويجعل الفلسفة القديمة تسير فى معرفة الحقيقة بجانب الوحى أعلى منه قليلا » .

وهذا حق كله ؛ فان سوء تقبّل رجال الدين للفلسفة معروف ، لا فرق بين المتقدم منهم والمتأخر فى الزمن ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى بعض أسباب هذا ومظاهره .

إلا أن حجة الاسلام هو الذى كان فارس الميدان فى الرد على الفلاسفة بكتابه الذى خلد على الزمن وهو « تهافت الفلاسفة » ، فقد قدم له بكتاب

سماه « مقاصد الفلاسفة » ، عرض فيه مذاهب الفلاسفة التى أراد أن يبين تهافتها ؛ إذ « رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردٌّ فى عماية » كما يقول ، وكذلك يكون الأمر إن كان الرد على المذهب قبل عرضه للناس عرضا واضحا شافيا .

ثم دفعه لصرف الهمة لتعلم الفلسفة ، والرد على ما رآه مجانبا للحق فى رأيه منها ، ما يذكره فى المنقذ من الضلال أيضا من أنه « لم ير أحدا من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك » .

ولا نناقش هنا دعوى الغزالى هذه التى قد توهم أنه كان الأول الذى عُنى بالرد على الفلاسفة . ولكنّا نذكر أنه عرف ابن حزم الأندلسى صاحب كتاب « الفِصَل » الذى يتضمن مجهودا طيبا له فى الرد على الفرق المخالفة للاسلام وعلى الفلاسفة أيضا . كما نذكر أستاذ الغزالى نفسه وشيخه إمام الحرمين عبد الله بن محمد الُجوَيْنى الذى له مثل هذا المجهود فى مؤلفاته الكلامية ؛ مثل البرهان فى أصول الدين ، والارشاد فى قواعد الاعتقاد .

على أن الغزالي هو الذى انتفع بجهود أسلافه جميعا فى هذا السبيل ، سبيل الرد على الفلاسفة ، وزادها وقواها ، وضرب بذلك الفلسفة ضربة لم تنهض بعدُ منها فى الشرق كما يقول « مونك » ، وإن كانت وجدت فى الغرب من انتصف لها وهو ابن رشد بعد دفاعه عنها دفاعا مبينا .

وكان الهدف الذى يرمى إليه الغزالى بكتابه « تهافت الفلاسفة » ،

إبطال ما يدعون ، و بيان ضعف عقيدتهم ، واختلاف آرائهم وتناقضها ، و بخاصة فيما يتعلق منها بالمسائل الالهية .

ولم يقصد إلى إثبات الحق فى المسائل التى كانت مثار النزاع والخصومة بين المتكلمين والفلاسفة ، فقد كان فى نيته تخصيص كتاب لهذه الغاية ، ولذلك نجده يقول فى مسألة قدم العالم : « وأما إثبات الحق فى نفسه ، فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا (تهافت الفلاسفة) ... ونعتنى فيه بالاثبات كما اعتنينا فى هذا الكتاب بالهدم » .

وكان منهاج أبى حامد فى هذا الكتاب ، الذى أراد به الهدم ، العمل على نزع الثقة بالفلاسفة ؛ فجعلهم أغبياء ، وزائغين عن سبيل الله ، وناكبين عن طريق الهدى ، وظانين بالله ظن السوء ، ومغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها غنية لهم عن تقليد الرسل واتباعهم !

كما كان من منهاجه أيضا التشويش عليهم ومغالطتهم ، ومحاولة إفحامهم بالزامهم جميعا مذهب واحد منهم وإن كان ظاهرا خطؤه ولا يتفق وما ذهب إليه أساطين الفلسفة الاغريقية .

وأخيرا ، كان من منهاجه فى الرد على الفلاسفة بيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الالهية بنظره وحده ، وأن معرفة هذه الأمور على حقائقها لا ينالها إلا المصطفون الأخيار من أنبياء الله ورسله .

وهكذا ، قصد الغزالى لما أراد كل سبيل ، ولجأ إلى كل سلاح يجد فيه

عوناً على طلبته . فماذا كان من ابن رشد لهذا الخصم اللدود القوى ؟ الخصم الذى لم يلجأ إلى المنطق وحده ، ولم يرد بيان الحق فى نفسه ؛ ولهذا — فيما يقول — لم يسم كتابه « تمهيد الحق » ، بل سماه تهافت الفلاسفة !

— ٢ —

أراد فيلسوف قرطبة أن يدفع عن الفلسفة أو الحكمة ما رآه عدوانا من الغزالى وأمثاله ، وأن ينافح عنها وينتصف لها ، وقد فعل . لكنه لم يكن فى خصومته مجادلا بالحق والباطل ، بل لم ينس فى هذه الخصومة العنيفة أنه قاض ؛ فهو يزن ما يُدلَى به إليه ، ويدفع الحجة بالحجة ، ولا يأبى أن يعترف بالحق لصاحبه .

ويبدأ ببيان أن غرضه من الرد على « تهافت الفلاسفة » للغزالى ليس بيان الحق فى كل المسائل المناقش فيها ، بل أن يبين أن للسفسطة فى هذا الكتاب نصيبا كبيرا ، وأن أكثر ما فيه من أقاويل قاصر عن مرتبة اليقين والبرهان .

وليس مما يعيب ابن رشد ألا يقصد فى كتابه « تهافت التهافت » إلى بيان الحق فيما استحرّ فيه الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ، فانه أمين على ما وضع من قواعد للتوفيق بين الحكمة والشريعة ، ومن ذلك تقسيم الناس إلى طبقات ومخاطبة كل طبقة بما هى أهل له ، وإذاً فليس من الخير فى رأيه

أن يجعل فى كتابه — وهو عرضة للذيوع بين الخاصة والعامة — ما يكون ضررا لطائفة من الناس لا تطيق النظر الصحيح .

وهو وإن كان حريصا على الاعتراف لخصمه العنيد بما يصيب فيه ، وعلى التزام القصد والترفع عن المهاترة فى الخصومة ؛ فانه ، وهو الذى شاهد فى القضاء ألوانا من الخصومات والأسلحة التى استخدمت فيها ، لم ير بدًّا من أن يرد أحيانا على حجة الاسلام بعض ما رمى به الفلاسفة من سباب .

لقد رماه بالقصور فى فهم الحكمة ، لأنه قنع فيها بكتب ابن سينا ، فلحقه القصور من هذه الجهة ، كما يقول ابن رشد فى تهافت التهافت . وعاب عليه ما قصد إليه من التشويش على الفلاسفة ودعاويهم ، وكان لومه له رفيقا . إنه يكتفى بالقول بأن هذا الغرض لا يليق به ، والقصد إليه هفوة من هفوات العالم ؛ لأن العالم يجب أن يكون قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول .

وما أقومه درسا يلقيه فيلسوفنا على الغزالى وأمثاله ، إذ يقول فى موضع آخر من تهافته :

« وأما قوله إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة ، فقصد لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق

الناس فيما وضع من الـكتب التى وضعت [لعله : وضعها] فيها ، إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم » .

« وهبهم أخطأوا فى شىء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا . ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لـكان واجبا عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هـذه الصناعة ، شكرهم عليها ... أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها ، حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الاسلام صيته وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم » !

« وإذن وضعنا [أى سلمنا] أنهم يخطئون فى أشياء من العلوم الالهية ، فانّا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التى علّمونا إياها فى علومهم المنطقية . ونعتقد أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان فى آرائهم ؛ فان قصدهم إنما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هـذا القصد لـكان ذلك كافيا فى مدحهم . مع أنه لم يقل أحـد من الناس فى العلوم الالهية قولا يُعتدّ به ، وليس يُعصم أحـد من الخطأ إلا من عصمه الله بأمر إلهى خارج عن طبيعة الانسان ، وهم الأنبياء . فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال! أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل فى القول والعمل » .

هـذه كلمة طويلة ، لـكنها درس قصد منه فيلسوف قرطبة الحث بقوة على معرفة الحق لصاحبه وشكره من أجـله ، وعلى وجوب نبـذ الهوى

والتعصب بغير حق ؛ فذلك أجمل بالانسان وأدعى للانصاف .

وفى مواضع أخرى من كتابه تهافت التهافت نفسه، نجده يرى أن خصمه العنيف أحق إنسان بالخزى والافتضاح ، كما يصفه بأنه لا يخلو من الشرارة أو الجهل ، وإن كان جهله أقرب إلى الشر . ويصف أيضا جميع ما تضمنه الفصل ، الذي خصصه الغزالى لبيان عجز الفلاسفة عن إقامة الدليل على أن الله يعرف ذاته ، بأنه تمويه وتهافت من أبى حامد . ويقول : « فانا لله وإنا إليه راجعون على زلل العلماء ومساحتهم لطلب الذكر فى أمثال هذه الأشياء » ! ويختم هذه الفقرة بقوله : «أسأل الله ألا يجعلنا ممن حُجب بالدنيا عن الأخرى، وبالأدنى عن الأعلى » !

وأخيرا، يرى ابن رشد أن الغزالى اضطر إلى مصانعة أهل عصره ، فكان هذا سببا فى أنه لم يصدع بالحق دائما ، وشنع على الفلاسفة أحيانا بما هم منه براء .

إنه يقول « فى تهافت التهافت » ، فى رده على الغزالى فيما شنع به على آراء الفلاسفة فى النفوس الانسانية : « فاتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ؛ فانه يُظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك ، وإنما أراد به مداهنة أهل زمانه ، وهو بعيد عن خلق القاصدين لاظهار الحق . ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه ، فان هذا الرجل امتحن فى كتبه » .

ثم يقول بعد هذا : « فتعرض أبى حامد إلى مثل هذه الأشـياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هاهنا على غير حقائقهـا وذلك من فعل الشرار ، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال ، والرجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين . ولكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبى حامد هى فى وضعه هـذا الكتاب (أى تهـافت الفلاسـفة) ، ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه » . ونعتقد أنه يريد بهذا الكلام أن حجة الاسلام كان فى رده على الفلاسفة وتشنيعه عليهم بما شنع به ، كان مرائيا مداهنا مصانعا !

— ٣ —

ولم يكتف فيلسوف قرطبة بهذا ، بل تناول المسـائل المختلف فيها بين المتكلمين والفلاسفة ، والتى رمى الغزالى هؤلاء بالكفر فى بعضها والابتداع فى بعضها الآخر . تناول هذه المسائل ، واحدة بعد أخرى ، بالشرح وتجلية رأى فلاسفة الأغريق فيها ، وبيان أنه لا شىء على فلاسفة الاسلام فى ذهابهم لرأى أرسطو طاليس المعلم الأول . إن أرسطو طاليس فى رأيه هو الذى كمل الحق عنده ، وهو من الذين عناهم الله بقوله : « يُؤْتِى الحِـكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الحِـكْمَةَ فقدْ أُوتِىَ خيراً كَثِيراً وما يَذَّكَّرَ إلَّا أُولُو الأَلْبَابِ »

وهذه مبالغة بلا ريب من فيلسوف الأندلس ، غير أن حُبّك الشيء يُعمى ويُصم ، والقياس مع الفارق الكبير طبعا ، ولكن الأمثال لا تُغيرّ !

والكلام فى هذه المسائل فيه لذة عقلية لو وجد القول مجالا ، ولكن أمره يطول ، ونحن فى نطاق محدود من الورق ؛ لذلك لا نجد بدّا من الاكتفاء — من هذه المسائل — بالحديث عن مسائل معدودات نجد فيها غناء ، وفيها بيان لمنهج فيلسوفنا فى الدفاع عن رأيه والذب عن الفلاسفة والمنافحة عنها .

١ — أولى هذه المسائل أهمية وخطرا فى رأيى هى مسألة العقل ومدى قدرته على الوصول للحقائق التى يتطلع الانسان الباحث إلى معرفتها . وقد سبق أن مسسنا هذه المسألة مسّا رفيقا عند الحديث عن التوفيق بين الدين والفلسفة ، ومع هذا فمن الخير أن نزيدها هنا بيانا .

إن الدين يغرس فى قلب المتدين أن الانسان ليس شيئا فى جانب الله ، وأنه عاجز العجز كله عن فهم نفسه ، بله هذا العالم والسموات وما فيهن وما بينهن ! هذا هو شأن الدين ، أما الفلسفة فشأنها محاولة معرفة هذا كله معتمدة على العقل ، وعلى العقل وحده ؛ ومن أجل ذلك كثر رمْى الغزالي الفلاسفة بالحمق والغرور والجهل والادعاء ، وظنهم القدرة على معرفة ما استأثر الله بعلمه .

ولعل سقراط نظر إلى هذا ونحوه حين رأى لنفسه أن يكون فيلسوفا يعنى بالمسائل الانسانية لا بعلم الطبيعة ، وحين اعتبر هذا العلم لا خير فيه ولا

جدوى منه . لأن هؤلاء المعنيين به لو عرفوا ما يقوم عليه العالم من قوانين تحدث بها ظواهره ، لما استطاعوا يوما ما أن يحدثوا الرياح والمياه والفصول ! ولأن هؤلاء المتفلسفين ، حين عنوا بهذا الضرب من ضروب المعرفة وأهملوا العلوم أو الفلسفة الانسانية ، قد قلبوا النظام الألهى ، باحتقارهم ما منحوا القدرة على معرفته ، وتطلعهم إلى معرفة ما احتفظ به الآلهة لأنفسهم (١) .

والغزالى ، وغير الغزالى من رجال الدين ، يرى أن للعقل حدا يقف عنده فى المعرفة ، ولذلك جاء الأنبياء والرسل بما يعز على العقل إدراكه .

وابن رشد كان يستطيع فى مقام الجدل أن يرد على حجة الاسلام بأن العقل فى قدرته أن يصل بالنظر الصحيح والفطرة المواتية إلى إدراك ما يظنه الفقهاء والمتكلمون مما استأثر بعلمه الله والمصطفون من أنبيائه ورسله . لكن المقام مختلف ، والأمر أخطر من هذا .

يجب إذاً ، ليدفع عن الفلسفة ولا ينفر الناس منها ، أن يسلم فى كتابه تهافت التهافت — الذى خصصه للرد على خصمه اللدود وتهدئة الثائرين على الفلسفة وكسب قلوبهم — بأن الفلسفة « تفحص عن كل ما جاء به الشرع ؛ فإن أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلنت بقصور العقل الانسانى ، وأن مدركه الشرع فقط » . كما يوافق

(1) Boubroux ; étude d,histoire de la philos ophie, P. 22 - 23

كذلك على أن العقل قد يعجز عن درك كثير من الحقـائق ، فواجب أن نرجع فيها إلى الشرع ؛ لأن العلم الذى مرجعه الوحى إنمـا جاء متمما لعلوم العقل ، وإذاً يكون الوحى رحمة من الله لجميع الناس .

ب — ثم مسألة قدم العـالم أو حدوثه ، كان لها من الخطورة أن كفر الغزالى ومن جاء بعده من المتكلمين من أجلها ؛ إذ كان من العقائد الدينية أن العالم بجميع أجزائه محدث ، لأنه لا قديم إلا الله وحده ، فكيف يذهب الفلاسفة إلى أن شيئا يشارك الله فى صفة القدم التى ينفرد بها ؟

هنا نرى فيلسوفنا ماهرا كل المهارة ، فيحاول أن يكون منطقيا يحيل أن يخلق شىء من لا شىء ، ومؤمنـا يعتقد أن الله خالق كل شىء وموجده من العدم إلى الوجود . ورأى أن سـبيله فى هذا أن يفرق بين القدم الذى يقول به المتكلمون والقدم الذى ذهب إليه الفلاسـفة ، وأن يفرق كذلك بين الحدوث على رأى هؤلاء وأولئك .

إنه يقرر أن الفلاسفة وصلوا بالتفكير والنظر العقلى إلى أن العالم لا أول له ، كما أن خالقه وهو الله وهو علة تامة له لا أول له أيضا ؛ لـكنه مع هذا محتاج فى وجوده إلى الله ، فلا وجود له إلا به ولولاه لما كان . وعلى هذا ، كما يقول فى تهافت التهافت ، « فالعالم محـدث لله سبحانه ، واسم الحـدوث

أولى به من اسم القدم ، وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من شىء وفى زمان و بعد العدم » .

و بعد هـذا نراه يعنى بمحل النزاع فيجلوه و يجعله واضحا ؛ إذ يذهب إلى « أن الحدوث الذى صرح به الشرع فى هذا العـالم هو الذى يكون فى صور الموجودات ، وهذا الحدوث إنما يكون من شىء آخر[1] . ويدل لذلك قوله تعـالى : « أَوَلَمْ يَرَ الذين كَفرُوا أَنَّ السموَاتِ والأَرْضَ كانَتَا رَتْقاً ففَتَقْنَاهُما وجَعلْنَا مِنَ الماءِ كلَّ شيءٍ حَيٍّ » ، وقوله : « ثُمّ اسْتَوَى إلَى السماءِ وَهِيَ دُخانٌ فقَالَ لها وللأَرْضِ ائْتيا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قالتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ » .

و بعد ذلك كله يقرر أنه ليس من خير للدين فى بحث هذه المسألة المشكلة وأمثالها التى رأت الشريعة السكوت عنها ؛ ولذا جاء فى الحديث أنه لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خَلَق الله ! فقـال النبى عليه الصلاة والسلام : «إذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد» .

و يريد فيلسوف قرطبة من هذا أن يصل إلى أن القول بقدم العالم على النحو الذى ذهب إليه الفلاسفة ليس مما يكفر به إنسان ، وأن الشريعة قد تعضد هذا الرأى ، وأن من الخير عدم الفحص عن هذه المسألة ونحوها .

---

(١) أى أن المادة التى كان عنها العالم قديمة ، والحادث هو الصور التى تأخذها هذه المادة واحدة بعد أخرى .

وإذاً ، فالغزالى مخطئ أشد الخطأ على الحكمة والشريعة ببحثه هذه المسألة ، وبرميه الفلاسفة بالكفر للرأى الذى رأوه فيها .

حـ — وفى مسألة البعث والجزاء وكيفيته ، نراه يلف ويدور فى طرق متعرجة ملتوية ليصل إلى إثبات أن الفلاسفة القدامى لم يتعرضوا بقول مثبت أو مبطل فى مبادئ الشريعة العامة ، ومن هذه المبادئ كيفية السعادة أو الشقاء الأخروى كما يقول فى تهافت التهافت . كما يلف ويدور ليقيم الحجة على الغزالى فيما قرر من أن أحدا من المسلمين لم يقل بالجزاء الروحانى وحده ، لأن الصوفية ـ فيما قال[1] ـ تقول به ، وعلى هذا فلا يكفر بالأجماع من أنكر الجزاء الجسمانى ، ويكون الغزالى أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة .

على أن فيلسوفنا وإن خال أنه أقنع قارئيه برأيه ، فإنه ـ فيما أرى ـ لا يمكن أن نسلّم له بأن نصوص القرآن التى وصف الله بها السعادة والشقاء فى الدار الأخرى ، وصفا يجعلهما للجسم والروح معا ، من الممكن تأويلها جميعا .

هذه النصوص صريحة فى أن بعض ما أُعدّ للأشقياء والسعداء من عذاب ونعيم لا يمكن أن يتناول الأجسام ؛ وإلا فكيف نؤول العذاب بالنار التى

---

(١) أى الغزالى فيما يحكيه ابن رشد دنه .

تأكل الجلود فيبدل الله جلودا غيرها ليدوم العذاب ! وكيف لا يكون التمتع بالحور والولدان ، والفاكهة المختلفة الضروب والألوان ، والأنهار المترعة باللبن والخمر والعسل المصفى وكلها لذة للشاربين — كيف لا يكون هذا كله نعيما للجسم والروح معا ، وللجسم أولا !

ى — وأخيرا ، نصل إلى مسألة السببية التى أثارها الغزالى واختلف فيها مع الفلاسفة اختلافا كبيرا .

ظن الغزالى أن القول بالسببية ، أى بوجود علاقة ضرورية بين الظاهرة وما يراه الفلاسفة سببا لها ، لا يتفق والدين الذى يرد كل ظاهرة أو فعل لله وحده ، والقادر على أن يخلق الظاهرة من غير ما يراه الفلاسفة سببا لها لولاه لم تكن .

ونراه يقول فى هذا : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يُعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . وذلك مثل : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار . . . . إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على

التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه . بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل . . . وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، إلى جميع المقترنات ، وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته » .

هكذا وضع حجة الاسلام المسألة ، محاولا جعل المتكلمين فى طرف ، والفلاسفة فى طرف ، وزاعما أن فى رأى الفلاسفة حداً من قدرة الله المطلقة !

ولم يسع ابن رشد ، فى سبيل الرد على الغزالى وأمثاله ، إلا أن يلجأ إلى المشاهدة والحسّ وقوة ما فيهما من دلالة ؛ فيقرر أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات سفسطة ، وأن من يتكلم بذلك إما أن يكون مخالفا لما يعتقد ، أو عجز عن التخلص من شبهة سفسطائية عرضت له . ثم يذهب إلى أن الفصل فى أن هذه الأسباب تكتفى بنفسها فى خلق مايصدر عنها من أفعال ، أو تحتاج فى ذلك إلى سبب أعلى ، أمر ليس بديهيا بل يحتاج إلى بحث وفحص كثير ، كما يقرر فى تهافته .

وبعد استعانته بالحس ، نراه يستعين بالمنطق الذى يؤكد أن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وأن الذهاب إلى نفى الرابطة الضرورية بين الأشياء وأسبابها رفع للعقل ومبطل له .

على أن القول بقانون السببية هذا ليس معناه إثبات خالقين متعددين بجانب الله ، وذلك ما خافه المتكلمون .

ذلك بأن القول بأن النار سبب أو علة للاحراق، وهذا مثل من الأمثلة، لا ينفى أنها لا تفعل ذلك من نفسها ، بل من قِبَلِ مبدأ أعلى هو شرط فى وجودها فضلا عن إحراقها . فضلا عما فى الذهاب مذهب السببية وقانونها من الاقرار لله بالحكمة البالغة ، التى تجعل لكل شىء سببا وترتّب كل أثر على مؤثر ، مع الاعتراف بأن كل هذه الأسباب والمؤثرات من صنع إله عالم قادر حكيم ، وأن كل شىء يرجع فى آخر الأمر إليه وحده .

ذلك ما كان من الغزالى ضد الفلاسفة ، ومن ابن رشد رداً عليه . وقد أطلنا فى عرضه قليلا لأن فى ذلك عرضا موجزا لقضية حرية الفكر والتقليد. والعقل والوحى ، والحكمة أو الفلسفة والشريعة ، من أهم نواحيها : ناحية الهجوم وناحية الدفاع .

ولعل من الخير أن نذكر هنا ـ بعد ما تقدم ـ أن الأستاذ الشيخ محمد عبده ، فى ردوده على الأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة ، انتهى إلى أنه « ليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله »

و يعلل هذا بأن ما يحصل فى الكون لا يكون عن صدفة واتفاق ، بل عن نظام قدره الله فى علمه الأزلى ، والأسباب والمسببات بعض ما انتظم هذا العلم ، فهى تصدر عنه على حسب ترتيبها فيه . ثم ينتهى بأن « الفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق فى حقيقة المسألة ، و إن اختلفت

العبارات ، فابن رشد رحمه الله لم يخرج بآرائه عن المليين » . ونقول : إن المتكلمين ، الذين هم على وفاق فى هذه المسألة مع الفلاسفة كما يقول الشيخ ، ليسوا هم الأشاعرة وأهل السنة ، وفيما قدمناه عن الغزالى دليل على هذا أى دليل .

ومهما يكن ، فقد ختم فيلسوف قرطبة كتابه « تهافت التهافت » ، الذى خصصه للرد على الغزالى وهدم كتابه تهافت الفلاسفة ، بقوله :

« وهذا الرجل ـ يعنى الغزالى ـ كفر الفلاسفة بثلاث مسائل؛ إحداها هذه ، أى إنكارهم لبعث الأجساد ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسألة وأنها عندهم من المسائل النظرية ؛ والمسألة الثانية قولهم : إنه ، أى الله تعالى ، لا يعلم الجزئيات ، وقد قلنا إن هذا القول ليس من قولهم ؛ والثالثة قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا إن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون » .

ثم قال فى النهاية : « وقد رأيت أن أقطع هاهنا القول فى هذه الأشياء ، والاستغفار من التكلم فيها . ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد من ألف ، والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ، ما تكلمت فى ذلك علم الله بحرف . وعسى أن يقبل العذر فى ذلك ، ويقيل العثرة بمنه وكرمه وفضله ، لا رب غيره » . وما أحسن ما ختم به رده عدوان الغزالى على الفلسفة ودفاعه عنها !

خاتمة المطاف

على أنه برغم هذا كله ، بل كان من أجل هذا كله ، لم تخل حياة ابن رشد ـ مثله مثل غيره من الموهوبين المجدودين ـ من متاعب وآلام ، حسدا و بغيا من جماعة لم يهبهم الله ما وهبه ، ولم ينالوا من الخير ما ناله .

لقد توفى الخليفة يوسف أبو يعقوب ، فولى بعده سنة ٥٨٠ هـ ابنه يعقوب الذى لُقب بالمنصور ، فنال لديه فيلسوفنا ما كان له من المكان العلىّ لدى أبيه . إلا أن القدر كان له بالمرصاد، فابتدأ يظهر سوء الظن به و بعقيدته، وكان هذا مقدمة لنكبته والحكم بنفيه .

لقد بلغ من المنزلة والحظوة لدى الخليفة المنصور درجة ارتفعت فيها الكلفة أو كادت ، فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما تراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد المصنوع . وكان ، كما يرويه لنا القاضى أبو مروان الباجى ، متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده فى شىء من العلم ، يخاطب المنصور فيقول : تسمع يا أخى ! وربما قربه هذا الخليفة فى مجلسه على كل أصحابه .

وفى سنة ٥٩١ هـ أراد المنصور غزو الفونس ملك كاستيلاّ وليون ، فجاء إلى قرطبة واستدعى ابن رشد إلى مجلسه ، فلما حضر أجلسه بجانبه وقربه إليه أكثر من المعتاد ، وجاوز به مكان أقرب الناس إليه ، وغمره بعطفه الكبير حتى قال ــ وقد خرج من لدنه ــ لمهنئيه من تلاميذه وأصحابه بهذا العطف بعد أن أرجف الأعداء بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله : « والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء ، فإن أمير المؤمنين قد قربنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائى إليه » .

على أن الأيام السود فى حياة ابن رشد قد جاءته تسعى ؛ فإن المراكشى يذكر أن المنصور أخذ عليه أنه فى شرحه لكتاب الحيوان لأرسطوطاليس قال عند ذكره للزرافة : « وقد رأيتها عند ملك البربر » ، يريد المنصور ، فرأى هذا فى ذلك إهانة له ولأسرته المالكة ، إلا أنه أسرّها فى نفسه ولم يبدها له . ولم يشفع له عنده ، كما يذكر ابن أبى أُصَيْبِعة ، ما اعتذر به من أنه كتب « ملك البرّين » أى إفريقية والأندلس ، فغلط الكاتب لتقارب الكلمتين فى الحروف .

كذلك يروى نفس المؤرخ أن جماعة من أهل قرطبة ، من الذين كانوا ينازعونه الشرف والمجد ، أخذوا يتلمسون الوسائل لايغار صدر الخليفة عليه كما يحدث عادة بين النظراء إلا من عصم الله ، وأسعدهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه فى بعض تلاخيصه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر

أن الزُّهَرة إحدى الآلهة » . فطاروا بهذه الكلمات فرحا إلى المنصور وأوهموه أنها من كلام ابن رشد لا حكاية لقول بعض القدماء .

كان من هذا وذاك أن استدعى المنصور ابن رشد فى حفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان ، بالمسجد الجامع الأعظم بقرطبة ، وكانت محاكمة لا ظل للعدالة فيها للقاضى الأكبر أو لشيخ القضاة الذى كان مثلا أعلى فى قضائه وتحرى العدل التام .

ذلك بأن الحسدة والدساسين قد أجمعوا أمرهم، وخيّلوا للناس أن الأمر ليس إلا الاختيار بين الدين والفلسفة ، ولهذا لم يكن ـ كما يقول الأنصارى ـ عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة الاسلام . وكان بعد هذا أن أمر المنصور بلعنه وطرده ونفيه ونفى من كان معروفا على مذهبه ، و بإحراق كتب الفلسفة كلها ، اللهم إلا الطب والحساب وما يكون وسيلة من علم النجوم إلى معرفة أوقات الصلاة واتجاه القبلة ، وأمر بكتابة منشور عام للبلاد كلها بفضيحة هؤلاء ومروقهم من الدين ، ووجوب الاعتبار بهم و بمصيرهم .

على أن الانصارى بعد روايته مسألة الاتهام والحكم بالنفى وسياقة المنشور ، نقل عن أحد رجال الدين ، الذين اتصلوا بابن رشد أيام توليه قضاء قرطبة ، أنه برغم رعاية أبى الوليد رعاية تامة شعائر الدين ، زل زلة لا جابر لها تبعد صاحبها عن الدين .

ذلك أنه شاع أن ريحا عاتية تجرى بالشؤم ستهب يوم كذا ، واشتد جزع الناس لهذا حتى اتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض . ولما سار ذكر هذه الريح فى كل الجهات جمع والى قرطبة طلاب العلم والفقهاء وفيهم القاضى ابن رشد وصديقه ابن بندود ، فلما انصرفوا من عند الوالى قلت : إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله بها قوم عاد ، فلم يتمالك ابن رشد نفسه أن التفت إلىّ وقال : « والله وجود قوم عاد ما كان حقا ، فكيف سبب هلاكهم ! » فوجم الحاضرون ، وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن كافر مكذب للقرآن .

ونرى من الخير أن ننقل عن الأنصارى نفسه تلك الوثيقة الرسمية الدالة على روح ذلك العصر ، أى المنشور الذى أمر الخليفة كاتبه أبا عبد الله بن عياش بكتابته إلى مراكش وغيرها ؛ لنرى كيف تفكر العقول إذا غلبتها الأساطير ، وكيف تنفث القلوب سُمًّا إذا ملأها الحقد والكيد ، وهاهو ذا :

«قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلا (لعل الصحيح : إلى) الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم . فخلدوا فى العالم صحفا ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بُعدها من الشريعة بُعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقا ، ويسيرون فيها شواكل وطرقا ! ذلك

بأن الله خلقهم للنار و بعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء ما يزرون !

«ونشأ منهم فى هذه السمجة البيضا شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون؛ فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ؛ لأن الكتابى يجتهد فى ضلال و يجد فى كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل .

«دبت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمان ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم ، وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم ، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذى لا إله هو وسع كل شىء علما .

«وما زلنا ــ وصل الله كرامتكم ــ نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه و يدنيهم . فلما أراد الله فضيحة عمايتهم و كشف غوايتهم ، وقف بعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشح بكتاب الله ، و باطنها مصرح بالاعراض عن الله ، لبس منها الإيمان بالظلم ، وجىء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم . مزلة للأقدام ، وهم يدب فى باطن الإسلام ، أسياف أهل

الصليب دونها مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة ؛ فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم .

«فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة ، وأبغضناهم في الله كما أننا نحب المؤمنين في الله ، وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين ، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك ، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك . فباعد أسفارهم ، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم . ولم يكن بينهم إلا قليل و بين الالجام بالسيف في مجال ألسنتهم ، والايقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم ، ولكنهم وقفوا موقف الخزى والهون ، ثم طردوا من رحمة الله ، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون .

«فاحذروا — وفقكم الله — هذه الشرذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية في الأبدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه ، عمٍ عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل بالتثقيف والتعريف .

«ولا تَرْكَنُوا إلَى الذينَ ظَلَمُوا فتَمَسَّكُمُ النارُ وما لَكُمْ مِنْ دونِ اللهِ مِنْ أولياءَ ثم لا تُنْصَرُونَ — أولئكَ الذينَ حبِطَتْ أعمالُهمْ — أولئكَ الذينَ ليْسَ لهمْ فِي الآخِرَةِ إلّا النارُ وَحَبِطَ ماصَنَعُوا فيهَا و باطِلٌ ما كانوا يعملُونَ.

«والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ، ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، إنه منعم كريم !»

هذا هو المنشور الذى كتبه الحقد والحسد والهوى والتعصب ، والذى كان له ـ وقد ذاع فى طول البلاد وعرضها ـ أثر كبير فى تنفير الخاصة والعامة من ابن رشد وصحبه الذين نفوا بسببه ، حتى إن أبا الحسن بن قطرال يروى عنه أنه قال : أعظم ما طرأ علىّ فى النكبة أنى دخلت أنا وولدى عبد الله مسجدا بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه !

والشعر أيضا كان له دوره فى هذه النكبة التى جعلت ما فى الصدر يظهر على اللسان ، فنسمع أبا الحسن بن جُبَيْر يقول :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد   لما علا فى الزمان جَدّك
وكنت فى الدين ذا رياء   ما هكذا كان فيه جدّك

ويقول :

نفذ القضاء بأخذ كل مموّه   متفلسف فى دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة   إن البلاء موكل بالمنطق

ويقول :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى   لأنك قد بلغتنا ما نؤمل

قصدت إلى الاسلام تعلى مناره ... ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله فى أخذ فرقة ... بمنطقهم كان البــلاء الموكل
أثاروا على الدين الحقيقىّ فتنة ... لها نار غىّ فى العقـايد تُشعل
أقمتهم للنـــاس يبرأ منهم ... ووجه الهدى من خزيهم يتهلل
وأوعزت للأقطار بالحث عنهم ... وعن كتبهم،والسعى فى ذاك أجمل
وقد كان للسيف اشتياق إليهم ... ولـكن مقام الخزى للناس أقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة ... لظاهر إسـلام ، وحكمك أعدل

وله ـ أى لابن جبير ـ فى الفيلسوف المنكوب ، فترة قليلة ، غير ذلك مما يطول إيراده كما يقول الأنصارى .

ونظن أن من السهل أن نتمثل حال هذا الشـاعر ، وغيره من الذين ظاهروا على أبى الوليد فى محنته . وقد فاء المنصور إلى نفسـه ، ورجع فى فيلسوفنا إلى جميل رأيه فيه، فعفا عنه وقربه بعد قليل من هذه المحنة !

تلك هى نكبة ابن رشـد ومظاهرها ، وما تقدم هو جماع ما ذكره مؤرخو المغرب والأندلس من أسبابها ، فهل هى الأسباب الحقيقية التى تكفى لتفسير هذه النكبة وإيضاح عواملهـا ؟ أو هنـاك سبب آخر أهم من تلك الأسباب جميعا يجب أن يعتبر أو يضاف إليها ؟

نظن أن من الخير تحقيق هـذه المسألة ، وإن لم نـكن بصدد رسالة عن

ابن رشد من جميع نواحيه ، بل بصدد بحث عن رسـالته التى اضطلع بها وحياته وما كان فيها من أحداث .

يرى المستشرق الفرنسى « مونك Munk » أن تعصب الموحـدين يكفى وحده لتفسير تعصب الخليفة المنصور ضد ابن رشد ، ويستشهد لما يرى بأن ابن أبى أُصَيْبعة ذكر فى حيـاة أبى بكر بن زُهَر أن المنصور أمره بتعقب الذين يدرسون الفلسفة الأغريقية ، وبمصادرة الـكتب الخاصة بها وإحراقها .

وكذلك « رينان ـ Renan » يذهب إلى هذا الرأى أو قريب منه ؛ إذ يرى أن تعصب الموحدين وكراهة الفلسفة هما السبب الحقيقى لهذه النكبة التى عاناها ابن رشد ، وللاضطهادات التى كان أمثاله عرضـة لها . ويعلل ما يراه بأن الموحدين يتصلون مبـاشرة بمدرسـة الغزالى ، وأن مؤسس دولتهم ـ وهو المهدى ـ فى افريقية كان تلميـذا من تلاميذ حجة الإسـلام وعدو الفلسفة .

ولكن للباحث أن يتساءل عما إذا كان تعصب الموحدين كما يرى مونك ، أو هذا التعصب وكراهة الفلسفة كما يرى رينان ، هما وحدهما السبب الحقيقى لمحنة ابن رشد وصحبه وتلاميذه ؟ نعتقد أن الجواب هو : لا .

لقد ساق « مونك » دليلا لرأيه ـ كما قدمنا ـ تكليف المنصور الحفيد أبا بكر بن زهر إعدام كتب الفلسفة وأخذ المشتغلين بها بالعقاب الشـديد ،

ولكن فاته أن يذكر أن المؤرخ الذى أورد هذا الخبر ـ وهو صاحب طبقات الأطباء ـ أردفه بأن المنصور نفسه خص الحفيد بذلك حتى « إن كان عنده شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال عنه إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها » . وذلك لما اتهمه بعض أعدائه بأنه يشتغل بالحكمة وعنده الكثير من كتبها ، وشهد معه كثيرون بما قال ، كان جزاؤه ـ أى الشاكى ـ السجن وردّ قوله لما يعرفه المنصور ـ كما قال ـ فى ابن زهر : « من متانة دينه وعقله » .

كذلك ساق نفس المؤرخ بعد ما تقدم مباشرة أن الحفيد هذا كان له تلميذان يدرسان عليه الطب ، فأتياه يوما ومعهما كتاب فى المنطق ، فلما عرفه رمى به وهم بضربهما لولا أنهما فاتاه عدوا . وبعد بضعة أيام حضروا معتذرين بعذر تظاهر بقبوله ، ثم أمرهم بحفظ القرآن والاشتغال بالتفسير والحديث والفقه والمواظبة على رعاية الأمور الدينية ، فلما امتثلوا ، وصارت تلك الأمور عادة لهم ، أخرج كتاب الفقه وقال : « الآن صلحتم لأن تقرأوا هذا الكتاب وأمثاله علىّ ، وأشغلهم فيه » .

يظهر لنا إذاً أن بعض من عُنوا بدراسة الفلسفة كانوا غير أهل لها ، فكانوا يخرجون بسببها عن بعض ما جاء به الدين ، ويكونون بذلك سببا لاثارة العامة ولاضطهاد الفلسفة وأهلها بصفة عامة .

هذا فرض قريب من الحق ، على ما يلوح لنا ، إذا لاحظنا أن القرآن

حض فى كثير من آياته على الدراسة العلمية الفلسفية .

نحن لا ننكر أن الفلسفة كانت فى بعض العهود علما ممقوتا فى الأندلس لا يسلم المشتغل بها من اضطهاد ، ولا أن بعض الذين عُنوا بها قُتلوا فى سبيلها أو كانت حياتهم فى خطر بسببها . ذلك حق لا شبهة فيه ، وقد حفلت كتب التاريخ بالمثل والأدلة عليه ، ولكن نرى أن من الحق أن نذهب إلى أن اضطهاد الفلاسفة بصفة عامة وابن رشد بصفة خاصة كان من أسبابه الهامة الخروج فى شىء من آرائهم عن الدين ؛ إما فى الواقع ، وإما لأن الجهل يخيل ذلك للعامة وللفقهاء ، فيندفعون للتعصب ضدهم ، ويجاريهم الولاة والخلفاء أحيانا كسبا لقلوبهم واستدامة لسلطانهم .

وإلا يكن هذا صحيحا ، فكيف لم ير المنصور نفسه بأسا فى أن يشتغل ابن زهر بالفلسفة ، التى حرم الاشتغال بها ، لثقته بدينه وعقله ! وكيف أن ابن زهر هذا أبى على بعض تلاميذه أن يشتغلوا بشىء منها قبل إتقان علوم الدين واعتيادهم القيام بالشعائر الدينية كما سبق أن بيناه !

فإن صح ما ذكره الأنصارى من حادث الريح ، يكن من الواجب أن يدخل فى أسباب النقمة على ابن رشد ما كان منه فى هذا الحادث مما يعتبر تكذيبا لبعض ما جاء به القرآن ، حين أنكر الريح التى هلك بها قوم عاد .

وقد يدل لهذا أيضا ، أن نفس هذا الخليفة ، الذى نكب فيلسوفنا وهو يعقوب المنصور ، كان قد ساءه كثيرا تشعب الآراء فى الفقه ، فعمل على محو

مذهب مالك رضوان الله عليه، وحمل الناس على القرآن والحديث أو السيف، كما يذكر المراكشى .

إذاً ، فما كان من نكبة ابن رشد وتشريد أصحابه يرجع ، فيما يرجع إليه من أسباب ، إلى الرغبة فى الحجر على العقل والتفكير فى بعض الحالات ، سواء أكان ذلك فى الفقه أو الفلسفة ؛ وذلك حتى لا يحدث فى الدين من آراء الفقهاء ما ليس منه ، وحتى لا يكون من ناحية الفلسفة ما قد يؤخذ منه المعارضة لبعض ما جاء به القرآن أو الدين بصفة عامة ، فيثور الفقهاء وتتبعهم العامة ، وذلك مالا يرضاه ملك يحرص على جمع الكلمة والأعداء منه بمرصد .

وبخاصة وقد كان المنصور ، كما يذكر ابن خلكان والمقّرى ، رجلا يحفظ القرآن والحديث ، ومجددا للدين معليا لسلطانه ومتمسكا عمليا به ، ومشورا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من القول والعمل ، كما كان محبوبا من الشعب حبا شديد .

***

ومهما كانت الأسباب التى أدت إلى نكبة ابن رشد ، فإنه كما يقول « رينان » بحق فى كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، فى تلك الفترة من الزمن قد نجح الحزب الدينى ضد الحزب الفلسفى ، إذ نفى مع أبى الوليد أربعة آخرون ذكرهم صاحب طبقات الأطباء .

أما هو فقد كان منفاه « أليسانه » ، وهو بلد قريب من قرطبة ، وكان لليهود خاصة ، وفى هذا غمز له فى نسبه كما يروى الأنصارى ، وأنه ينتسب إلى بنى إسرائيل . وأما رفقاؤه الأربعة فى المحنة ، فقد أُمروا أن يكونوا فى مواضع أُخَر .

وقاسى ابن رشد فى محنته هذه كثيرا من الشدائد ، وكان آلمها طرده هو وابنه من المسجد يوما ما ، فى قرطبة مشرقه وموطن مجده وقد همّا بدخوله لأداء صلاة العصر كما ذكرنا قبل . وهذا معناه أن نكبته ذاع أمرها وعلم بها الناس حتى العامة ، وأنها صادفت هوى فى نفوسهم وهو الذى كان ينفق جاهه وماله فى سبيل سعادتهم ، كما أن تلاميذه تفرق شملهم وتباعدوا عنه .

على أن زمن المحنة لم يطل ، كما أن شمسه آذنت بعد ذلك للمغيب . فقد تغيرت نفس المنصور بعد عودته إلى مراكش ، ومال من جديد إلى تعلم الفلسفة ، فألغى مراسيمه بتحريمها واضطهاد أهلها ، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته وأنه على غير ما نُسب إليه ، فعفا عنه وعن صحبه سنة ٥٩٥ هـ ، واستدعاه إلى مراكش ليكون بحضرته .

إلا أنه لم يلبث طويلا ، فمات فى هذه السنة بمراكش قبل وفاة الخليفة المنصور بيسير، عن اثنين وسبعين عاما و بضعة أشهر ، ثم حمل رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفن بمقبرة أسرته .

تلك حياة ابن رشد وأحداثها ومظاهرها ، ولم يبق فى هذه الناحية إلا أن نسجل أن أبا الوليد مرّ بالمحنة أو مرت به موفور الكرامة . إنه لم يطلب العطف أو يعتذر ويلح فى الاعتذار ، توقيا مما كان يتوقع من ظلم وشدائد ، بل احتمل ذلك كله ساكن النفس صابرا ، ما دام ذلك لا يثنيه عن غايته وعن أداء رسالته التى وهب نفسه لها .

لقد كان من أجل هذا حريّا بحكم ابن الأبّار ، فى كتابه التكملة ، حين قرر — كما قدمنا — أنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا .

ابن رشد وأثره من بعده

للعظمة معالم ومظاهر ، قد تكون فى الخلق ، وقد تكون فى الفن ، وقد تكون فى العلم ، وقد تكون فى هذا كله وأكثر منه معا . وفى كل ضرب من هذه الضروب ألوان مختلفة، وصور متعددة .

وابن رشد ـ كما عرفنا ـ كان عظيما فى خلقة ، وعظيما فى علمه ، وعظيما فى نظرته إلى الحياة وغايته منها ، كما كان عظيما فى فلسفته وفى الفكرة التى حركته إلى هذه الفلسفة . وعلى كل هذا ، فيما مرّ من أمره ، شواهد ودلائل .

ومن سمات العظيم ألا يمر فى حياته غير ملحوظ ، كما هو شأن عامة الناس وأوساطهم ؛ إنه فى الأعم الأغلب من الحالات يحدث حول نفسه دويّا وهو حى ، ويكون له أثر خالد بعد أن ينتقل إلى الحياة الأخرى .

وقد توفرت هذه السمة لفيلسوفنا . فقد عرفنا كيف اصطفاه الخلفاء، ثم كيف عقدت المجالس لمحاكمته، ثم كيف انتهى هذا بالحكم عليه بالالحاد والكفر

حينا من الزمن ، ثم كيف يثوب الخليفة إلى رشده فيعفو عنه ويستدنيه إليه قبل وفاته .

أما أثره فيمن بعده فقد خصصنا هذا الفصل لبيانه ، إلا أنه من الخير أن نذكر كلمة عن تأثره في فلسفته بمن سبقه من أسلافه مفكرى المسلمين وفلاسفتهم .

إنه لا يمكن أن يقول باحث عن مفكر من المفكرين إنه اخترع علما كاملا أو فلسفة من نفسه ، غير مقيد أو متأثر بمن تقدمه فى هذا السبيل ، مهما كان عبقريا ألمعيا أو ملهما . فابن رشد إذاً لا بد أن يكون قد أفاد ، وأفاد كثيراً ، من أسلافه ، وبخاصة الفيلسوفين الكبيرين : الفارابى وابن سينا .

ولسنا بسبيل كتابة رسالة خاصة عن ابن رشد وفلسفته ، فنستقصى مواطن تأثره بغيره من الفلاسفة المسلمين ، لذلك نكتفى فى هذه الناحية ببيان ذلك بإيجاز فى مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة ، إذ كانت هذه المسألة معقد الطرافة فى الفلسفة الإسلامية .

لم يكن فيلسوف الأندلس مبتكرا فى هذه الناحية ، فالتفكير فيها حرىّ أن ينال نصيبا كبيرا من كل فيلسوف يريد أن يعيش آمنا إلى حد ما بين الفقهاء ورجال الدين الذين أشربوا بغض الفلسفة والفلاسفة ، بل أكاد

أزعم أنه لم يكن له فيها زيادات كبيرة عن المعلم الثانى والشيخ الرئيس .

ذلك بأن قوام مذهب ابن رشد فى التوفيق يرتكز ـ كما عرفنا ـ على ثلاث دعامات :

١ — تقسيم الناس طبقات مختلفة فى استعداداتهم العقلية ، وتنويع التعاليم التى يجب أن تكون لكلٍّ من هذه الطبقات .

٢ — تفسير المعجزات والنبوة تفسيرا يجعلها على وفاق مع العقل والقوانين الطبيعية العامة ، وبيان الصلة التى يجب أن تكون بين العقل والوحى فى مسألة المعرفة .

٣ — وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من نصوص القرآن والحديث ، لبيان متى يكون التأويل ، ولمن يكون ، ولمن يصرَّح به من الناس .

ففى النقطة الأولى نراه مسبوقا بالفارابى فى المشرق وابن طفيل فى المغرب: لقد عرف الأول ما فى بعض الذى جاءت به الشريعة من عقائد(١) من صعوبة فى فهمها والاقتناع بها ، فجعل الناس لذلك عامة ومتكلمين وفلاسفة ، ورأى عرض هذه العقائد على كل طائفة حسب مقدرتها على تصورها وفهمها : إما بذكر حقائقها مجردة ، وإما بذكر محاكياتها من رموز وأمثال .

---

(١) كالصراط والميزان والملائكة والنعيم والعذاب مثلا .

وكذلك نرى ابن طفيل ينتهى فى قصته الفلسفية (حى بن يقظان) إلى مثل هذا ؛ أى أن من الناس طائفة ارتفعت عن العامة فهى تطيق المكاشفة بالحقائق عارية بذاتها ، ومنهم من هم دون ذلك، فالخير لهم اللجوء إلى الشريعة والاكتفاء بما ضربته لهذه الحقائق من رموز .

وفى النقطة الثانية نجد تأثره بالفارابى وابن سينا أيضا واضحا ؛ وكذلك فى الثالثة الخاصة بالتأويل وقانونه وما يتصل به ؛ فتأثره بهذين ، وبالغزالى أيضا ، ظاهر ملحوظ .

من أجل ذلك كله يكون من الحق ما يؤكده الأستاذ « جوتييه ـ Gauthier » من « أن مذهب ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة مشترك بين جميع الفلاسفة » ، أى الفلاسفة المسلمين .

غاية الأمر أن فيلسوفنا يمتاز ـ كما رأينا ـ بالوضوح وكثرة التفاصيل ، والحرية فى العرض والتوسع فيه ، والالحاح فى رعاية التفرقة بين طبقات النـاس والتعاليم المختلفة ، وبيان موطن النفوذ لكل من الوحى والعقل ، أو بعبارة أخرى بين الشريعة والحكمة ، حتى يظلا فى سلام ووئام دائمين .

ولعلنا حريون ـ إن استعرضنا سائر آرائه ونظرياته الفلسفية ، وقارناها بأمثالها لدى من تقدمه من الفلاسفة ، أن نجد الأمر قريبا من هذا ، أى أنه لم يستطع إلا أن يتأثر بأسلافه هؤلاء قليلا أو كثيرا .

ولا عجب ! فالمفكر الحق الذى ينشــد الحق لنفســه ، هو من لا يأبى أن يفيد من غيره ، ومن يضع لبنة فى الصرح الذى يعمل الجميع لتشييده وإعلائه .

وإذاً ، فلنترك تأثره بسلفه ، إلى بيان أثره فى خلفه .

١ — فى الاسلام

يألم الباحث ويحس بخجل شديد حين يفكر فى أثر ابن رشد وتعاليمه فى الإسلام ، شرقه وغربه ؛ إذ كان حظه فى ذلك إهمالا مزريا له ولفلسفته ، ولجهوده فى الانتصار لها والتوفيق بينها وبين الشريعة .

حقــا ، لقد كان له شهرة كبيرة فى أيامه ، ومركز ممتــاز مرموق بين معاصريه ، حتى كان يعدّ من مفاخر الأندلس حين يقع التفاضل بينها وبين المغرب . ولكن ، وقد ران الظلام على العقول فى عصر الانحطاط ، صارت الفلسفة التى قامت عليها شهرته هى السبب فى إخمال اسمه وذكره .

وقد كان من ذلك أن التاريخ لا يعرف — كما يقول رينان — له تلميذا وصل إلى شىء من الشهرة فى الإسلام ، وأن تعاليمه لم تجــد من يأخذ بها إلى الأمام حتى تبقى سائرة ممتدة مع الأيام ، وأن مؤلفاته التى أنفق حياته فى كتابتها لم يكن لها إلا القليل من القراء .

وفى هـذا يقول الأستاذ « دى بور ـ De Boer » ، فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام : « لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جدا فى العالم الإسلامى ، وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية (١) . . . ولم يكن له تلاميذ ولا أتباع يواصلون فلسفته . . . ولم تستطع الفلسفة أن تؤثر فى الثقافة العامة أو مجرى الحوادث » .

كما يذكر « مونك ـ Munk » أنه من أول القرن الثالث عشر الميلادى (كانت وفاة ابن رشد عام ٥٩٥ هـ ـ ١١٩٨ م) لم نعد نرى فلاسفة مشائين خالصين ، بل مفكرين يفكرون فلسفيا فى الدين ، مثل الأيجى صاحب المواقف . وانحطاط الفلسفة يُعزى ، فيما يُعزى ، للنفوذ الذى جدّ للأشاعرة » .

وفى الحق كما يقول « رينان » أن الفلسفة الإسلامية فقدت ، بموت فيلسوف الأندلس ، آخر ممثليها فى الإسلام ، وصار انتصار القرآن (٢) على التفكير الحر مؤكدا مدة ستة قرون على الأقل .

ليس من العجيب إذاً أن نجد مؤرخى الحركة الفكرية والعلمية من المسلمين يهملون ابن رشد إهمالا مؤلما ، أو لا يذكرونه إلا عرضا ؛ أمثال جمال الدين القِفْطى على قرب عهده به ، وابن خلكان ، وحاجى خليفة فى

---

(١) من الحق أن نضيف : أو بالعربية ولكن بحروف عبرية .
(٢) نريد المذهب السنى الذى يقوم على النصوص الحرفية للقرآن والحديث .

كتابه كشف الظنون . وهذا الأخير ذكر اسمه حقا ، ولكن ذكرا عرضيا بمناسبة الحديث عن مؤلفات الغزالى التى عمل ابن رشد على نقضها و بيان تهافتها .

وابن بطوطة الرحالة المسلم المعروف ، الذى جاب العالم الإسلامى ، وترك لنا فى رحلته وصفا طيبا له وللحضارة الإسلامية على اختلاف ألوانها ، لم يذكر فى رحلته هذه كلمة عن الفلسفة . وفى هذا شاهد قوى على ركود الفلسفة فى العالم الإسلامى حينذاك ، لا على ضعف أو انعدام أثر ابن رشد وحده .

و إذاً ، فليس لنا أن نبحث فى الإسلام عن مذهب ابن رشد وأثره ؛ بل يجب أن نتجه فى هذا إلى اليهود فى الأندلس بصفة خاصة ، و إلى أوربا عامة فيما بعد .

٢ — فى أوربا

هنا نجد مجال القول ذا سعة ، ونجد الحديث مما يسر روح ابن رشد فى سمائه العليا ، حيث يقيم فى أمن من الله ورضوان .

لقد كان اليهود هم الخلف الحقيقى لابن رشد فى تلكم العصور الوسطى ، وكان فى مدرسة ابن ميمون الاستمرار المباشر للفلسفة الإسلامية والفلسفة ابن رشد خاصة كما يقول رينان . و بفضل اليهود بقى لنا جانب غير قليل من

كتابات ابن رشد و إخوانه الفلاسفة ، مترجمة إلى العبرية ، أو بلغتها العربية الأصلية لكنها مرسومة بحروف عبرية .

بذلك وجدت هذه المؤلفات لديهم معاذا ردّ عنها عاديات الدهر ، وعدوان المتعصبين ضد الفلسفة ورجالها ، من أسرة الموحدين وغير الموحدين الذين تداولوا ملك الأندلس .

وهكذا احتضن اليهود فى الأندلس الفلسفة الإسلامية وأقبلوا على دراستها ، فانتفعوا بها أيّما انتفاع ، حتى إن « رينان » يقول فى ذلك بحق : « إن كل الثقافة الأدبية والعلمية لليهود فى العصور الوسطى إن هى إلا انعكاس الثقافة الإسلامية » .

وقد كان القرن الرابع عشر الميلادى هو العصر الذى بلغ فيه فيلسوف قرطبة وفلسفته الذروة فى الحظوة والسيادة لدى اليهود : لقد صار عندهم الفيلسوف الذى حل محل المعلم الأول ؛ فمؤلفاته صارت موضع الشرح والتفسير ، والتلخيص والاقتباس ، تبعا لحاجات التعليم المتعددة .

واستمر فيلسوف قرطبة فى مكانة المعلم الأول لدى اليهود فى تلك العصور . حتى إذا أدت الفلسفة اليهودية رسالتها ، وجاء دور انحطاطها فى القرن الخامس عشر ، كان ابن رشد أيضا هو الذى تدرس مؤلفاته ، و يتناولها المفكرون والمتفلسفون بالبحث والدراسة من نواحيها المختلفة . وآية ذلك أن

الجانب الأكبر من المخطوطات العبرية ، التى بقيت لنا من مؤلفاته ، ترجع فى تاريخها إلى ذلك العصر .

وابن رشد لم يأخذ مكانه ونفوذه لدى اليهود فحسب؛ فقد نفذت الفلسفة الإسلامية عامة إلى أوربا وهى فى أشد الحاجة إليها ، وانتشرت فى معاهد التعليم على اختلافها ، وكان لكل من رجالاتها مؤيدون ومعارضون . حتى إذا كان القرن الرابع عشر كان لابن سينا وابن رشد ، وبخاصة هذا ، المكان الأول بأوربا ، حتى أخملا ذكر الآخرين من فلاسفة الإسلام .

أما فى القرن الخامس عشر ، فقد كان ابن رشد وحده هو ممثل الفلسفة الإسلامية فى أوربا ، وواحدها الذى يعتمد عليه ، ويعتبر رأيه هو المعبر عن هذه الفلسفة . بل إن بعض مفكرى تلك العصور كانوا — كما يذكر «رينان» — يرون فيه أبا الفلسفة المدرسية ، والشارح الوحيد الذى عرفته القرون الوسطى .

كان ذلك كله بعد أن فهم اللاتين هذه الفلسفة بحسب وسعهم حينذاك ، وبعد أن ترجمت كل مؤلفات ابن رشد المهمة تقريبا من اللغة العربية إلى اللاتينية ، وكان هذا نحو منتصف القرن الثالث عشر كما يقول رينان .

ولم تقف مكانة ابن رشد لدى اللاتين فى أوربا عند هذه المنزلة ، بل ظلت تزداد علوا وسموا فى نظر هؤلاء حتى اختصموا من أجله ، وصار منهم متعصبون له ومتعصبون آخرون عليه من أساطين فلسفة القرون الوسطى .

كما كان من بين هؤلاء وأولئك ، من ذوى العقول الممتازة الجبارة ، من كان يحترمه و يقدره قدره بوصفه أكبر أستاذ ومعلم لهم ، ومن كان يرى فيه فى الوقت نفسه أكبر زنديق وملحد بمذهبه وفلسفته !

ليت شعرى أين ابن رشد فيرى من يعدون أنفسهم اليوم سادة التفكير فى العالم يحلون فلسفته المكان العلىّ ، و يجعلون منه المعلم والأستاذ، ويختصمون من أجله ، و يكبر الواحد منهم نفسه بالتعصب له أو عليه !

من له فيرى كل هذا من الذين غلوا فى تقدير أنفسهم غلوا كبيرا ، فاخترعوا أسطورة العقلية السامية والعقلية الآرية ، وتوهموا علوّ هذه على تلك عُلُوًّا يرجع إلى الفطرة والطبيعة وأصل التكوين !

إنه لو كان فى المقدور أن ينزل ابن رشد من علياثه إلى حياتنا الدنيا ، و يرى كل هذا، لاغتبط أيما اغتباط ، ولرجع إلى مستقره فى جنة الخلد مطمئن البال مرتاح الضمير بسبب ما قدم للإنسانية من خير .

هل نجح ابن رشد فى رسالته ؟

إذا نجح امرؤ فى الوصول إلى غاية رسمها لنفسه ، يجب أن نتساءل : ما عوامل هذا النجاح ، وماذا يرجع منها إلى جهوده الخاصة ، وماذا يرجع إلى الظروف التى وجد فيها فجعلت هذه الغاية سهلة المنال يسيرة الحصول ؟ وإن لم يقدر له النجاح ، يجب كذلك أن نتساءل : أهذا الأخفاق لأنه رام أمرا غير مروم ، أو هو مروم لكنه عسير المنال دونه عقاب وأهوال ؟

على أن تعرف نجاح ابن رشد أو عدم نجاحه ، أشد عسرا فى رأينا من أن نتبينه باللحظة الخاطفة ، أو النظرة العاجلة ، أو التفكير الفطير ، ما دام الأمر يتعلق برسالة فكرية فلسفية يرجع النجاح والأخفاق فيها إلى عوامل متداخلة شديدة التعقيد والتركيب . إن ذلك يتصل بالفكرة نفسها ، وبالمنهج الذى رسمه للوصول إلى تحقيقها ، وبالدين الذى يدين به ، والبيئة التى كان يعيش فيها ، والعقليات التى كان يكتب لها ، والعصور التى جاءت بعده وأحوالها وبغير هذا كله من العوامل التى قد يصعب استقصاؤها .

بعد ذلك نبدأ الحديث بالقول بأن فيلسوف قرطبة لم ينجح عند الناس

فيما أراد من الجمع بين الحكمة والشريعة ، و بيان أنهما أختان رضيعا لبان واحدة ، وأنه لا غنى لأحداهما عن الأخرى .

لم ينجح عند الناس كما نقول ؛ لأنه لا يزال فى رأى جمهرة المسلمين أن الفلاسفة كفروا أو ألحدوا فى دين الله ببعض ما ذهبوا إليه فى فلسفاتهم ، متأثرين فى ذلك بفلاسفة الأغريق .

لن تغنى عن ابن رشد شيئا فى نظر المسلمين المتدينين التفرقة بين قدم العالم قدما ذاتيا يستغنى به عن الله فى وجوده وهذا ما ينكره الفلاسفة أيضا ، و بين ما يرونه من قدمه قدما زمانيا مع احتياجه لله فى وجوده و بقائه . هذا لا يغنيه شيئا ما دام المحدث عند الفقهاء والمتكلمين هو الكائن بعد أن لم يكن ، أو هو المسبوق بالعدم ؛ وهذا ما لا يرضى الفلاسفة أن يتصوروه فى العالم الذى لا أول لوجوده ولم يسبق بالعدم فى رأيهم .

وكذلك فى علم الله لن يقبل رجال الدين أن يقصره الفلاسفة على الأمور والكليات العامة ، وهم يقرأون قول الله العليم الحكيم : « وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيبِ لَا يعلمُها إلّا هُوَ ، ويعلَمُ ما فِى البَرِّ والبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلّا يَعلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الأَرْضِ ولا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إلّا فِى كِتَابٍ مُبِينٍ » .

وأيضا فى مسألة البعث والجزاء : أنى للفلاسفة أن يؤمن لهم رجال الدين

بما يقولون ، والله تعالى يفصل ويؤكد فى آيات كثيرات أن المؤمنين سيكونون فى جنات عرضها السموات والأرض ، وهم : « عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَّكِئِينَ عليها مُتقابِلِينَ ، يَطُوفُ عليْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ، بِأَكْوَابٍ وَأَبارِيقَ وكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ، لا يُصَدَّعُونَ عنها ولَا يُنزِفُونَ ، وفاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ ، وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ ، وحُورٌ عِينٌ ، كَأَمْثَالِ اللؤلُؤِ المكْنُونِ ، جَزَاءً بِمَا كانُوا يَعْمَلُونَ » !.

* * *

ولكن ، إذا حكمنا بأن ابن رشد لم ينجح فى رسالته بالنظر إلى العامة والفقهاء والمتكلمين ، فهل من الحق أن نحكم بهذا إذا راعينا من يأخذ المسألة من ناحية البحث الحق ؛ فلا يحكم إلا بعد أن يقرأ ويوازن ثم يصدر حكمه أخيرا ؟

لن أستطيع أن أبتّ الرأى فى هذا ، فلست أزعم لنفسى أنى من الذين يستطيعون أن ينظروا للأمر من الناحية المنطقية الفلسفية البحتة ، ثم يرون من الحق أن يؤولوا نصوص القرآن والحديث إن تعارضت فى رأيهم مع ما يؤدى إليه النظر الفلسفى .

ثم هناك ما حال دون ذيوع فلسفة ابن رشد ومذهبه فى التوفيق أو الجمع بين الحكمة والشريعة ؛ أعنى ذهاب ريح المسلمين وفقدانهم الاستقلال

السياسي ، وتبعيتهم لأمة أو أمم تضيق صدورها بالبحث الحر ، وما جرّ هذا كله من جهل ران على العقول والبصائر ، ولا نزال نعاني من عقابيله وآثاره حتى هذه الأيام .

كل ذلك عفّى على الدراسات الفلسفية ، وجعل النفوس ترى فيها إلحاداً وكفراً ، كما ترى في رجالها ملاحدة وكفرة بالله واليوم الآخر ، جزاؤهم أن يُقتّلوا أو يُصَلّبوا أو يُنفَوْا من الأرض !

من أجل هذا ذهبت صرخة ابن رشد ، آخر نصير أو ممثل للفلسفة الإسلامية ، فلم يُقدّر له أن يُسْمع أولئك الذين اعتقدوا هذه الفلسفة كفراً ؛ فأصمّوا آذانهم ، ولم يأذنوا لعقولهم أن تسمع لهذا الصوت القوى الذى هزّ أوربا وأحدث فيها ثورة فكرية ، والذى أراد فيلسوف قرطبة أن يصل للناس جميعاً لعلهم يجدون عليه هدى ويقبسون منه ما يهديهم سواء السبيل فى التوفيق بين الحكمة والشريعة .

لم يكن إذاً من الممكن أن ينجح ابن رشد فى رسالته لسبب خارج عن نفسه وإرادته ، وهو جهل الأمة وعقلية العصور التى تلت العصر الذى عاش فيه .

هذا الامام المحدث الفقيه أبو عمر تقى الدين الشهرزورى ، المعروف بابن الصلاح والمتوفى عام ٦٤٣ هـ ، يصدر فتوى بتحريم المنطق والفلسفة ،

فيكون لهذه الفتوى خطر وسلطان ظل قويا دهرا طويلا . إنه ، غفر الله له ، وقد سئل عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه ، يقول : « من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى » ؛ لأن ابن سينا « لم يكن من العلماء ، بل كان من شياطين الانس » .

وفى فتوى أخرى له فى هذه الناحية أيضا يقول : « إن الفلسفة أسّ السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة ، ومن تلبّس بها تعليما وتعلّما قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان » . وانتهى أخيرا بأن أكّد أن الواجب على السلطان أن « يعرض من ظهر منه اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ، لتخمد نارهم وتمحى آثارهم » !

وقد بلغ من عنف أثر هذه الفتوى ومن قوة سلطان صاحبها ، أن الامام السيوطى جلال الدين ، كما يذكر فى مقدمة كتابه طبقات المفسرين ، مال فى مبادئ الطلب إلى علم المنطق ثم تركه حين علم أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه !

وأخيرا ، نجد طاش كبرى زاده ، المتوفى عام ٩٦٢ هـ ، يذكر فى كتابه « مفتاح السعادة » أنه لا يصح أن نطلق اسم العلم على « الحكمة المموّهة التى اخترعها الفارابى وابن سينا » . كما يرى أن حكماء الاسلام أعداء الله

وأنبيائه ورسله ، وأن الاشتغال بحكمتهم حرام فى شريعتنا ، وأن هؤلاء الفلاسفة أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى لأنهم يتستّرون بزىّ أهل الاسلام .

ليس من العجيب ، والحال كما نرى ، ألا يكون لابن رشد وأمثاله ممن تقدمه من فلاسفة الاسلام أثر طيّب فى العالم الاسلامى ، وألا ينجحوا فى رسالتهم التى عملوا على الاضطلاع بها وأنفقوا حياتهم فى سبيل الوصول إليها . إنما كان يكون عجيبا حقا لو أن كان لهم هذا الأثر الطيب المحمود ، ولو أنهم نجحوا فيما أرادوه !

هذا ، وكما كان ذلك العداء ، أو تلك الخصومة ، بين رجال للدين والفلسفة فى تلك العصور شرا على الدراسات الفلسفية ، كذلك كانت شرا على الدين .

لقد صغر هذا الخلاف العنيف بين الفريقين هوّة ظلت فاصلة بينهما دهرا طويلا ، وأساء كلٌّ من المعسكرين بالآخر الظنون ، فرمى رجال الدين الفلاسفة بالألحاد والكفر وناصبوهم العداء ، وجازاهم هؤلاء شرًّا بشرّ فرموهم بالجهل والجمود وعدم الفهم للدين !

وكان من نتائج تلك الخصومة الحادّة أن حُرم الدين الانتفاع بجهود كثير من أبنائه المفكرين ، وأن تحامى العامة وأشباه العامة الفلاسفة فى كثير

من الأحيان ، فغدا بعض هؤلاء غريبا أو كالغريب فى بيئته ، وغدا الفكر الحرّ عديم النصراء ، فأخذ فى الانكماش شيئا فشيئا فى عجلة تارة وفى ريث أخرى ، وأخلى الطريق للجهل والتقليد فى عصور الانحطاط !

وفى الحق ، لقد أكرهت عوامل مختلفة الفكر الحر على إخلاء الطريق للتقليد ، وصارت الفلسفة فى خدمة علم الكلام ؛ تسير فى ركابه للتدليل على العقائد الدينية ، وللرد على الخصوم والمخالفين . كما أصبح طابع مؤلفات تلك العصور هو الاختصار والشرح والتحشية والتعليق ، بدل الاستقلال والابتكار .

وقد ظل الحال كذلك تقريبا إلى هذا العصر الذى نعيش فيه ، هذا العصر الذى أخذت فيه الدراسات الفلسفية فى الحياة بعد أن طال بها الركود المميت ؛ وذلك بفضل السيد جمال الدين الأفغانى ومدرسته فى مصر ، وفضل التفات الجامعة والازهر لها التفاتة طيبة ، نرجو منها المزيد ليكون لها ما نرجوه من ثمرات .

كلمة أخيرة

وبعد ؛ فها هو ذا ابن رشد فى أسرته ونفسه وخلقه وعلمه وفلسفته . بل ها هو ذا عصر ابن رشد يتمثل فيه بما وعى من علم وفلسفة وصراع بين التقليد والحرية فى الرأى ، ونضال عن الحقيقة التى يراها الفيلسوف ضد من يحاولون طمسها مكتفين بما كان يعتقد الآباء والأجداد . بل ذلك صفحة من تاريخ التفكير الإسلامى القوى الذى عرفت له أوربا قدره ، فأحلته المكانة العليا ، ووجدت فيه نورا تهتدى به .

وكنا نود أن نعثر لابن رشد القاضى على بعض الواقعات التى عرضت له فأصدر فيها حكمه ، لنعرف كيف كان قضاؤه ومبلغ الاستقلال فيه . كنا نود هذا ، ولكننا لم نظفر به مع الرغبة القوية فى البحث ، والاستقصاء فى المراجع وشدة التنقيب .

على أنه ، إن أعوزنا قضاؤه أو أقضيته فيما يختصم الناس فيه من نوازل وحوادث لا تتعدى شيئا من متاع هذه الحياة ، فقد رأينا قضاءه فى أخطر

ما يطلب الحكم فيه ؛ نعنى العلاقة بين الله والعالم ، والوحى والعقل ، والصلة بين الشريعة والحكمة .

عرفنا فيه فى هذه القضية الكبرى قاضيا رزينا ، وحجة ثبتا ، ينشد الحق فيما ثار من مشاكل ومسائل بين المتكلمين ويمثلهم حجة الاسلام الغزالى ، والفلاسفة الذين يمثلهم الفارابى وابن سينا وهو نفسه ، ومن ثم كان موقفه دقيقا .

وقد زاد فى دقة موقفه أن الغزالى لم يكن – كما صرح مرارا بنفسه – يطلب الحق نفسه فى خصومته العنيفة للفلاسفة ، بل كان قصده كما يقول التشويش على الفلاسفة وتأليب المسلمين عليهم جميعا ، ونزع الثقة منهم ، وأخيرا بيان أنهم أغبياء مغرورون ضلوا وأضلوا فصارو إلى الألحاد والكفر .

على أنه مع هذا ، ومع أسلوب خصمه العنيف وتهكمه اللاذع المؤلم ، استطاع كبير قضاة الأندلس أن يضبط نفسه ، وأن يسقط من الحساب ما لا يمت للموضوع بصلة ، وأن يعترف بالحق لخصمه متى أصاب ، وأن يرد على كل حجة لا يراها حقا ، حتى انتهى أخيرا فى رأيه بالحكم للفلسفة والذود عنها والانتصاف لها ممن نال منها نيلا كبيرا .

فرحمة الله من عَلَم فى الطب ، وعلم فى الفقه ، وعلم فى القضاء ، وعلم فى الفلسفة ، وعلم فى الأخلاق والجدل بالتى هى احسن .

محمد يوسف موسى

ثبت المراجع

أولا – باللغة العربية(1)

---

١ — المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى ، نشر دوزى

٢ — تاريخ الأندلس للمستشرق يوسف أشباخ ، وتعريب الأستاذ عبد الله عنان

٣ — نفح الطيب للمقرى ج ١ ، ج ٢

٤ — الصلة لابن بشكوال ، طبع مدينة مجريط

٥ — بغية الملتمس للضبى « « «

٦ — الديباج المذهب لابن فرحون

٧ — المعجم لابن الأبّار ، طبع مدينة مجريط

٨ — التكملة لابن الأبّار « « «

٩ — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أُصَيْبعة

١٠ — المنقذ من الضلال للغزالى ، طبعة دمشق .

١١ — تاريخ الفلسفة فى الإسلام للمستشرق دى بور وتعريب الأستاذ عبد الهادى أبى ريده

١٢ — قصة حى بن يقظان لابن طفيل ، طبع دمشق

١٣ — تهافت الفلاسفة للغزالى

١٤ — تهافت التهافت لابن رشد ، نشر الأب بويج

١٥ — تتمة صوان الحكمة للبيهقى ، طبع الهند

١٦ — فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ، نشر المستشرق ميلير

١٧ — آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، طبع ليدن

١٨ — رسالة العقل للفارابى ، نشر الأب بويج

١٩ — ابن رشد وفلسفته للأستاذ فرح أنطون

٢٠ — الجمع بين رأيَىْ الحكيمين الفارابى ، طبعة ليدن

٢١ — فتاوى ابن الصلاح

ثانياً – بالفرنسية

1. Renan, Averroês et l'averroïsme
2. Munk, mélanges des philosophies juives et Arabes.
3. Carra de Vaux, les penseurs de l'Islam, t. IV.
4. Carra de Vaux, Gazali.
5. Léon Gauthier, la theorie d'Ibn Rochd.
6. « « introduction à l'étude de la philosophie Musulmane.

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

اعلام الاسلام

١ — عمرو بن العاص	للأستاذ عباس محمود العقاد	صدر فى مارس سنة ١٩٤٤
٢ — منصور الأندلس	« علی أدهم	« « ابريل «
٣ — بشار بن برد	« ابرهيم عبد القادر المازنى «	« مايو «
٤ — المعز لدين الله	« ابراهيم جلال بك «	« يونيه «
٥ — محمد عبده	للدكتور عثمان أمين «	« يوليه «
٦ — أبو نواس	للأستاذ عبد الرحمن صدقى «	« أغسطس «
٧ — مهدى الله	« توفيق احمد البكرى «	« سبتمبر «
٨ — محمد على الكبير	« شفيق غربال بك «	« أكتوبر «
٩ — الفارابى	الأستاذ عباس محمود «	« نوفمبر «
١٠ — قاسم أمين	« أحمد خاكى «	« يناير سنة ١٩٤٥
١١ — ابن رشد الفيلسوف	الأستاذ محمد يوسف موسى «	« فبراير «

الكتاب الثانى عشر

يظهر فى الشهر التالى

دائرة المعارف الإسلامية

أوفى مرجع عن الحضارة الإسلامية

تصدرها

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

احمد الشنتناوى . عبد الحميد يونس

ابراهيم زكى خورشيد . حافظ جلال

تم إصدار المجلدات الخمسة الأولى

وصدر العدد السادس من المجلد السادس

الاشتراك السنوى عن ستة أعداد خمسون قرشاً

ادارة اللجنة

١٤ شارع حسن الأكبر مصر . ت ٤١٣٧٥